معتمد الأصول

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني

تأليف

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني

بسم الله الرحمن الرحیم

معتمد الأصول (تقرير ابحاث الاستاذ ... روح‌الله الموسوی الامام الخمینی)

كاتب:

محمد الفاضل اللنكرانی

نشرت فی الطباعة:

موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (س)

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

معتمد الأصول

اشارة

سرشناسه : فاضل موحد لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰
عنوان و نام پدیدآور : معتمد الاصول: تقریر ابحاث الاستاذ... روح‌الله الموسوی الامام الخمینی/ محمد الفاضل اللنکرانی
مشخصات نشر : تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی(س)، ۱۴۲۳ق. = ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهری : ص ۵۲۹
یادداشت : چاپ قبلی: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی(س)، ۱۳۸۰ در دو مجلد است
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹
شناسه افزوده : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸م۶ ۱۳۸۱
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : م۸۱-۴۷۴۰۰

مقدمهٔ التحقيق

مقدمهٔ التحقيق مقدمهٔ التحقيق بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاهٔ والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن المؤبد على أعدائهم أجمعين.

لم يعد خافيا على أحد ما لعلم الفقه من أهميهٔ عظمى ودخالهٔ مباشرهٔ فى الحياهٔ العمليهٔ للفرد المسلم، وفى برمجهٔ مواقفه الفرديهٔ والاجتماعيهٔ، ف " ما من واقعهٔ إلا ولله سبحانه فيها حكم " "ولم يدع شيئا تحتاج إليه الأمهٔ إلا أنزله فى كتابه وبينه لرسوله."

فلا غرو إن توسع هذا العلم، وكثرت مطالبه، وتطورت أبحاثه بنحو تنسجم ومعطيات الواقع المعاصر، ذلك أن الاجتهاد لم يؤصد بابه عند معاشر الإماميهٔ - كثرهم الله - ولم يبق حكرا على طائفهٔ من الفقهاء المتقدمين، فكم ترك الأوائل للأواخر! ولهذا بلغ الفقه الإمامى الذروهٔ من حيث الدقهٔ والتحقيق والسعهٔ والشموليهٔ.

ويبدو هذا واضحا جليا بمقايسهٔ علم الفقه بسائر العلوم الإسلاميهٔ التى

(۵)

صفحهمفاتيح البحث: الوسعهٔ (۱)، الطهارهٔ (۱)

ولدت معه، كالنحو والصرف وغيرهما، فبينما لزمت أمثال هذه العلوم سمهٔ الجمود والتحجر، نجد علم الفقه بديعا فى مسالكه، قشيبا فى أدلته، وما من يوم يمضى إلا ويزداد حداثهٔ وغضارهٔ، وذلك بفتح باب الاجتهاد والاستنباط عندنا.

هذا، وترتكز عمليهٔ الاستنباط من الكتاب والسنهٔ على مقدمات عديدهٔ وكثيرهٔ، كعلم الأصول والرجال والمنطق واللغهٔ ... حيث يقوم كل منها بدوره فى الاستنباط، إلا أن لعلم الأصول عنصر الصدارهٔ من بينها، بل لولاه لما تمكن الفقيه من الاستدلال، ولهذا أولاه علماؤنا عنايهٔ فائقهٔ من بين سائر المقدمات الدخيلهٔ فى الاستنباط، باذلين فى تحقيقه جهود أخلاقهٔ وأوقات شريفهٔ.

وقد تمخضت هذه الجهود عن علم يفوق جميع العلوم العقلية والنقلية في شموليته واستيعابه، وصلابته واستحكامه، وعذوبته واسترساله، وتوسع توسعا كبيرا على يد المبتكرين والمفكرين من علمائه الذين أفردوا له دوائر عديدة وموسوعات كبيرة.

ومن جانب آخر فقد بعدت أفكاره عن المنال، وعزت عرائس أفكاره على عقول الرجال، نتيجة لممارسة العباقرة لهذا العلم ومدارستهم له، فكان من الطبيعي أن يظهر على الجانب المعاكس تياران:

أحدهما: يهدف إلى تقليص هذا العلم وتلخيصه، وحذف زوائده وفضوله، ويعد المحقق صاحب " الكفاية (" رحمه الله) المؤسس لهذا التيار. إلا أنه – وللأسف – راح الوضوح والبيان ضحية التلخيص، وتعقدت " الكفاية " وصعب فهمها، ونشأ عن هذا الكثير من الشروح والحواشي التي لا تعبر إلا عن رأي مؤلفيها في غالب الأحيان، والتي يقرنها أربابها بقولهم ": لعل مراده (قدس سره) كذا " أو "يحتمل كذا " ولو علم المحقق الخراساني (رحمه الله) بالسلسلة الطويلة من الشروح التي أحدثتها

(۶)

صفحهمفاتيح البحث: الهدف (۱)

وتحدثها " كفايته " وعلم بما سيعانيه دارسوها ومدرسوها، لما اختصرها ولا اختزلها، ولا كتبها موسعة مسهبة، كاشفا عن قناعها، فإن طلسمة كتاب دراسي أمر مرغوب عنه عند مربي الأجيال.

وثانيهما: التيار الداعي إلى الحد من وضع المصطلحات الجديدة، وإلى بيان جميع المقدمات الدخيلة في فهم المطالب الأصولية. وهذا لا يعني الدعوة إلى الإطناب الممل ولا الإيجاز المخل، كما هو واضح. وتعد مدرسة المحقق النائيني (رحمه الله) خير مثال لهذا التيار البليغ، حيث تظهر روح مطالبها مجسدة بقالب من الألفاظ الفصيحة البليغة.

ومع كل المزايا التي تجلت في مدرستي العلامتين الخراساني والنائيني (رحمهما الله) فقد انطوتا في بعض مواضعهما على الخلط بين التكوين والتشريع، والوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، وعلى عدم الوصول إلى مغزى بعض المسائل الفلسفية التي جعلت أساسا للمسألة الأصولية، فجاء الدور لمدرسة السيد الإمام الخميني – أعلى الله مقامه الشريف – ليضع حدا فاصلا بين الحقيقة والاعتبار في المسائل الأصولية، ففيها ما يحكم فيه العرف الساذج وإن خالف الدقة العقلية والبراهين الفلسفية، وفيها ما يرجع فيه إلى المباني الفلسفية والحكمة المتعالية، فالإفراط والتفريط في الاتكاء على علم المعقول، كلاهما على جانب كبير من الخطأ.

ونظر الرسوخ الإمام العلامة في الحكمة وإحاطته ببواطن أمورها وخفيات مسائلها، لذا أبان الكثير منها عند مساس الحاجة إليها، ففي مبحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد لم يوافق المحقق الخراساني على التمسك بقاعدة " الماهية من حيث هي ليست إلا هي " مشيرا إلى أن منظور الحكماء بهذه

(۷)

صفحهمفاتيح البحث: الحاجة، الإحتياج (۱)

القضية هو الحمل الأولي الذاتي، لا الشائع الصناعي الذي هو مقصود الأصولي.

كما لم يسلم ما هو المعروف بين الفلاسفة والأصوليين من اعتبارية تقسيم الماهية والأجناس والفصول، ذاهبا إلى أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة إنما يكون بلحاظ الواقع ونفس الأمر، إذ مجرد اعتبار شئ لا بشرط، لا يوجب انقلاب الواقع وصيرورة الشئ قابلا للاتحاد والحمل، كما أن اعتباره بشرط لا، لا يحدث المغايرة ولا يمنع الحمل، وإلا لاختلف الواقع بحسب الاعتبار، ولصارت ماهية واحدة متحدة مع شئ وغير متحدة معه بعينه، وهو واضح البطلان، وعلى ضوء هذه الدقة بحث عن المراد من المادة والصورة والفرق بينهما وبين الجنس والفصل وأبدى الخلط الواقع في كلام الحكماء في المسألة.

ومن المسائل التي برع في تحقيقها تحقيقا حكميا المسألة المعروفة التي شغلت بال الفلاسفة والأصوليين، أعني مسألة الطلب والإرادة، حيث أفرد لها رسالة مستقلة، وأفرغ فيها من ذوقه المتأله ما يعجز عن نيله أكابر الفلاسفة والحكماء و * (ذلك فضل الله يؤتيه من

يشاء) * وقد قامت المؤسسة بتحقيقها، وسيتم طبعها فى القريب العاجل إن شاء الله تعالى.
وهناك شواهد أخرى كثيرة لم يسعنا استقصاؤها فى هذه العجالة، يظهر منها أن الإمام الخالد (رحمه الله) قد أرسى قواعد مدرسته الأصولية على ركائز من الحكمة المتعالية، فلئن عبثت يد الطاغوت بتراث الإمام الفلسفى، ولم ينج منها إلا النزر اليسير، ففى أبحاثه الأصولية معالم لمدرسته الفلسفية، وفيها ضالة الفيلسوف وبغية العارف.
هذا، والمدرسة الخمينية شجرة طيبة، آتت اكلها كل حين بإذن ربها، وتخرج منها الكثير من العلماء والمحققين ومراجع الدين العاملين - أيدهم الله

(۸)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۱)، المنع (۱)، الأكل (۱)، البول (۱)

تعالى - نخص منهم بالذكر هنا: آية الله العظمى المحقق المجاهد الشيخ الفاضل اللنكرانى - أدام الله أيام عوائده - حيث لازم الإمام الراحل - طاب ثراه - سنوات عديدة، ونهل من معينه العذب فقها وأصولا، وكتب الكثير من الأبحاث الراقية التى أفاضها الإمام العظيم (رحمه الله) أثناء إقامته بمدينة قم المشرفة، فجاءت تقريراته آية فى وضوحها وسلاستها، ومثالا فى تجردها من الزوائد والفضول، لذا آثرت مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى (قدس سره) نشر ما التقطه دام ظله من لآلئ بحث أستاذه (رحمه الله) فى الأصول، رغم عدم تماميته أولا وآخرا، لما رأته من المزية التى تفرد بها سماحة العلامة الحجة الفاضل حفظه الله سائلة لجنابه دوام الصحة والعمر المديد، إنه سميع مجيب.
مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى (قدس سره) فرع قم المقدسة

(۹)

صفحهمفاتيح البحث: مدينة قم المقدسة (۱)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

(۱۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم القيامة (۱)، الطهارة (۱)

المقصد الأول فى الأوامر وفيه فصول:

صفحه(۱۳)

المقصد الأول: فى الأوامر وفيه فصول: الفصل الرابع: فى مقدمة الواجب

مقدمة الواجب الفصل الرابع فى مقدمة الواجب والبحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم أمور:
الأمر الأول فى تحرير محل النزاع وقبل الخوض فى تحرير محل النزاع وإقامة الدليل نمهد مقدمة، وهى:
أنه لا إشكال فى أنه إذا أراد الإنسان شيئا له مقدمة أو مقدمات فلا محالة تتعلق إرادة أخرى بإتيان المقدمات، وهذه الإرادة المتعلقة بالمقدمات ليست مترشحة من الإرادة المتعلقة بإتيان ذى المقدمة بمعنى أنه كما تكون الإرادة علة فاعلية لتحقق المراد فى الخارج كذلك تكون موجدة لإرادة أخرى مثلها متعلقة بمقدمات المراد الأولى، بل كما أن الإرادة المتعلقة بالغرض الأقصى والمطلوب الأولى - كلقاء الصديق مثلا - مخلوقة للنفس ومتحققة بفعاليتها كذلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات - كالذهاب إلى داره مثلا - موجدة بفاعلية النفس، غاية الأمر أن الاشتياق الحاصل بالمراد إنما هو متعلق بنفس المراد فيما

(۱۵)

صفحهمفاتيح البحث: الصدق (١)، الإقامة (١)

فيه أمور: الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

مقدمة الواجب الفصل الرابع في مقدمة الواجب والبحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأول في تحرير محل النزاع وقبل الخوض في تحرير محل النزاع وإقامة الدليل نمهد مقدمة، وهي:

أنه لا إشكال في أنه إذا أراد الإنسان شيئا له مقدمة أو مقدمات فلا محالة تتعلق إرادة أخرى بإتيان المقدمات، وهذه الإرادة المتعلقة بالمقدمات ليست مترشحة من الإرادة المتعلقة بإتيان ذي المقدمة بمعنى أنه كما تكون الإرادة علة فاعلية لتحقق المراد في الخارج كذلك تكون موجدة لإرادة أخرى مثلها متعلقة بمقدمات المراد الأولى، بل كما أن الإرادة المتعلقة بالغرض الأقصى والمطلوب الأولى - كلقاء الصديق مثلا - مخلوقة للنفس ومتحققة بفعاليتها كذلك الإرادة المتعلقة بالمقدمات - كالذهاب إلى داره مثلا - موجدة بفاعلية النفس، غاية الأمر أن الاشتياق الحاصل بالمراد إنما هو متعلق بنفس المراد فيما

(١٥)

صفحهمفاتيح البحث: الصدق (١)، الإقامة (١)

لو كان هو الغرض الأقصى والمطلوب الأصلي ومتعلق بما يكون المراد من شرائط وجود شئ آخر فيما لم يكن المراد هو المنظور إليه بالذات.

وبالجملة فالفائدة المترتبة على المراد، التي هي من شرائط تحقق الإرادة إنما هي مترتبة على نفس المراد في الصورة الأولى، ومترتبة على شئ آخر يكون المراد دخيلا في تحققه في الإرادة المتعلقة بالمقدمات.

هذا فيما لو كان الغرض الإتيان بالفعل بنفسه، وأما لو كان المقصود إتيان العبد به بتوسيط الأمر فهنا شيئان: البعث والتحريك الصادر من المولى بسبب الأمر والإرادة المتعلقة بهذا البعث.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: لا يخفى أن ما ذكره المحققين من الأصوليين من أن النزاع في باب المقدمة إنما هو في الملازمة لا في وجوبها لتكون المسألة فقهية (١) يحتمل أن يكون المراد بها الملازمة بين البعث الفعلي المتعلق بذي المقدمة وبين البعث الفعلي نحو المقدمة، وأن يكون المراد الملازمة بينه وبين البعث التقديري نحو المقدمة بمعنى أن المقدمة يتعلق بها البعث في الاستقبال لا محالة وإن لم يتعلق بها فعلا، وأن يكون المراد الملازمة بين الإرادة الحتمية الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذي المقدمة وبين الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى المقدمة، وأن يكون المراد الملازمة بينها وبين الإرادة التقديرية المتعلقة بالبعث إلى المقدمة.

وكل من هذه الاحتمالات المتصورة مما لا يمكن أن يكون محلا للنزاع ومورد النقض والإبرام.

١ - مطارح الأنظار: ٣٧ / السطر ۶، كفاية الأصول: ١١۴، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٢١۶، نهاية الأفكار ١: ٢٥٩.

(١۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، البعث، الإنبعاث (٥)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (١)

أما الأول: فلأنه من الواضح عدم كون كثير من المقدمات بل جميعها مبعوثا إليها بمجرد البعث إلى ذي المقدمة.

وأما الثاني: فلأنه لا معنى - بناء عليه - للقول بالملازمة، إذ لا يعقل تحقق الملازمة الفعلية بين المتلازمين اللذين أحدهما موجود بالفعل والآخر موجود بالتقدير بمعنى أنه لم يوجد بعد وسيوجد في الاستقبال، إذ الملازمة من قبيل الأبوة والبنوة، فكما أنه لا يعقل تحقق الأبوة للشخص الذي يصير ذا ولد في الاستقبال للتضايف الحاصل بينها وبين البنوة، ومن شأن المتضايفين عدم إمكان الانفكاك بينهما في الوجود الخارجي بل الوجود الذهني، كذلك تحقق الملازمة الفعلية وثبوتها بين الشيئين متوقف على تحققهما

فى الخارج وثبوتهما بالفعل، وهذا واضح جدا.

وأما الثالث: فلأنه كثيرا ما يكون جميع المقدمات أو بعضها مغفولا عنها، وحينئذ فلا يمكن تعلق الإرادة بالبعث إليها، إذ لا يعقل أن يكون المراد مغفولا عنه.

وقد عرفت بما مهدناه لك: أن الإرادة المتعلقة بالمقدمات إنما تتحقق بفعالية النفس، وليست مترشحة وموجدة بالإرادة المتعلقة بذى المقدمة، فراجع، وحينئذ فلا يعقل أن يكون الشئ متصفا بأنه مراد مع كونه مغفولا عنه بالنسبة إلى المريد، كيف ومن مقدمات الإرادة تصور الشئ والتصديق بفائدته والاشتياق إليه، ولا يمكن اجتماع هذه مع الغفلة أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

وأما الرابع: فلما ذكر فى الاحتمال الثانى من أنه يستحيل تحقق الملازمة بين الموجود بالفعل والموجود بالتقدير.

فانقدح بما ذكرنا: أن جعل النزاع فى الملازمة بالوجوه المذكورة مما لاوجه له، إذ لا يمكن أن يكون ذلك محل النزاع، كما عرفت.

(١٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الغفلة (١)، البعث، الإنبعاث (١)

والتحقيق أن يقال: إن محل الكلام ومورد النقض والإبرام هى الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلقة بذى المقدمة وبين الإرادة الفعلية المتعلقة بما يراه المريد مقدمة.

توضيح ذلك: أنه لا شبهة فى أن الإرادة قد تتعلق بما لا يترتب عليه فائدة بل ربما يرجع بسببه ضرر إلى الفاعل المريد، وليس ذلك إلا لكون المريد معتقدا بترتب فائدة عليه، كما أنه قد يأبى عن الإتيان بفعل بتخيل أن المترتب عليه ضرر راجع إليه مع كونه فى الواقع ذا نفع عائد إليه.

وبالجملة فالإنسان ربما يشتاق إلى فعل، لتخيله أنه ذو نفع فيريده، وربما ينزجر عن فعل آخر، لتوهمه أنه بلا نفع، فينصرف عنه، مع أن الأمر فى الواقع بالعكس، فليس تحقق الإرادة متوقفا على النفع الواقعى، وعدمها على عدمه.

هذا فى الإرادة المتعلقة بنفس الفعل، وأما الإرادة المتعلقة بالمقدمات فهى أيضا كذلك بمعنى أنه قد يتخيل المريد بأن مراده متوقف على شئ فيريده مع أنه لم يكن من شرائط وجوده فى الواقع، كما أنه ربما لا يريد المقدمات الواقعية، لتوهمه أنها لا تكون مقدمات.

هذا فى إرادة الفاعل، وأما الآمر: فإذا أمر بشئ له مقدمات، فالنزاع واقع فى تحقق الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدمة وبين الإرادة المتعلقة بما يراه مقدمة لا المقدمات الواقعية.

نعم لو أخطأ فى تشخيص المقدمات، فيجب على العبد تحصيل المقدمات الواقعية مع علمه بخطأ المولى لا من باب تعلق إرادة المولى بالمقدمات الواقعية، كيف وهى غير متوجهة إليها، فلا يمكن أن تصير مرادة، بل من باب وجوب تحصيل غرض المولى مع الاطلاع عليه وإن لم يتعلق به أمر أصلا.

(١٨)

صفحهمفاتيح البحث: الضرر (١)

الأمر الثانى: هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟

هذا، وحيث إن العمدة فى مورد البحث هى المقدمات الشرعية، ومن المعلوم أن ما يراه الشارع مقدمة ليس متخلفا عن الواقع، فيصح النزاع فى الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدمة وبين الإرادة المتعلقة بالمقدمات الواقعية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تحرير محل النزاع.

الأمر الثانى هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك فى أن المسألة أصولية أو من المبادئ الأحكامية أو فقهية.

ولا- یخفی أنه إن قلنا بأن المسائل الأصولیة هی ما یبحث فیها عن عوارض الحجة فی الفقه بناء علی أن الموضوع لعلم الأصول هی الحجة فی الفقه (۱)، فلا یکون النزاع فی باب المقدمة الراجع إلی النزاع فی ثبوت الملازمة وعدمها نزاعا فی المسألة الأصولیة، إذ لا یبحث فیها عما یعرض الحجة فی الفقه، وهذا واضح.

وإن قلنا بأن مسائل علم الأصول عبارة عن القواعد التی یمکن أن تقع کبری لقیاس الاستنباط أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل بعد عدم الدلیل - کما هو المختار المحقق فی موضعه (۲) - فمن الواضح أن المقام من المسائل الأصولیة، کما لا یخفی.

۱ - نهایة الأصول: ۱۵.

۲ - مناهج الوصول ۱: ۵۱ - ۵۴.

صفحه(۱۹)

هل المسألة عقلیة أو لفظیة؟

هل المسألة عقلیة أو لفظیة؟

ثم إنه بعد الفراغ عن کونها مسألة أصولیة یقع الکلام فی أنها أصولیة عقلیة أو لفظیة؟

والتحقیق أن یقال بابتناء ذلک علی کون الدلالة الالتزامیة من الدلالات اللفظیة، نظیر المطابقة والتضمن، وعدمه، کما هو الحق، فإن قلنا بالأول، تکون مسألة أصولیة لفظیة، ولعله الوجه فی ذکر المسألة فی مباحث الألفاظ.

وإن قلنا بالثانی، تکون عقلیة ویمکن أن یقال بکون المقام مسألة أصولیة عقلیة وإن قلنا بکون الدلالة الالتزامیة من الدلالات اللفظیة.

توضیحه: أن عد الدلالة الالتزامیة من الدلالات اللفظیة إنما هو فیما إذا کان الملزوم هو المدلول المطابقی للفظ، فهو یدل أولا علیه، وبتوسیطه یدل علی المعنی اللازم لمدلوله المطابقی، وهنا لیس کذلک، لأن النزاع فی ثبوت الملازمة بین الإرادة المتعلقة بالبعث إلی ذی المقدمة وبین الإرادة المتعلقة بالبعث إلی المقدمة، فالتلازم علی فرض ثبوته إنما هو بین الإرادتین، ومن المعلوم أنه لا تکون إحداهما مدلولا مطابقیا للفظ حتی یدل اللفظ بتوسیطه علی الآخر، بل مفاد اللفظ هو البعث المتعلق بذی المقدمة، وهو وإن کان کاشفا عن ثبوت الإرادة القبلیة إلا- أن ذلک لیس من باب الدلالة اللفظیة علیه، بل من باب أن الفعل الاختیاری کاشف عن ثبوت الإرادة المتعلقة به قبله.

وبالجملة: فلم یکن أحد المتلازمین مدلولا مطابقیا للفظ أصلا، بل کلاهما خارجان عن معناه الموضوع له، وحینئذ فلیس إلی ادعاء الدلالة اللفظیة فی المقام سبیل أصلا، کما هو واضح لا یخفی.

(۲۰)

صفحهمفاتیح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)

الأمر الثالث: فی تقسیمات المقدمة

الأمر الثالث فی تقسیمات المقدمة ثم إنه ربما تقسم المقدمة بتقسیمات لابد من ذکرها وبیان أن أی قسم منها داخل فی محل البحث ومورد النزاع.

تقسیم المقدمة إلی الخارجیة والداخلیة فنقول: من التقسیمات تقسیمها إلی الخارجیة والداخلیة، والمراد بالأول هی الأمور الخارجة عن حقیقة المأمور به التی لا یکاد یمکن تحققه بدون واحد منها، وبالثانی هی الأمور التی یترکب منها المأمور به، ولها مدخلیة فی حقیقته.

لا إشکال فی کون المقدمات الخارجیة داخلة فی مورد البحث، وإنما الکلام فی المقدمات الداخلیة، وأنها هل تکون داخلة فی محل

النزاع أم لا؟

قد يقال باختصاص البحث بخصوص المقدمات الخارجية، لأن الأجزاء لا تكون سابقة على الكل ومقدمة عليه، لأن الكل ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر (۱).

وقد ذكر بعض الأعاظم في دفع الإشكال أن المقدمة عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، والمركب عبارة عن تلك الأجزاء بشرط الانضمام والاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما (۲).

۱ – انظر هداية المسترشدين: ۲۱۶ / السطر ۶.

۲ – كفاية الأصول: ۱۱۵.

(۲۱)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (۱)

تقسيم المقدمة إلى الخارجية والداخلية

الأمر الثالث في تقسيمات المقدمة ثم إنه ربما تقسم المقدمة بتقسيمات لابد من ذكرها وبيان أن أي قسم منها داخل في محل البحث ومورد النزاع.

تقسيم المقدمة إلى الخارجية والداخلية فنقول: من التقسيمات تقسيمها إلى الخارجية والداخلية، والمراد بالأول هي الأمور الخارجة عن حقيقة المأمور به التي لا يكاد يمكن تحققه بدون واحد منها، وبالثاني هي الأمور التي يتركب منها المأمور به، ولها مدخلية في حقيقته.

لا إشكال في كون المقدمات الخارجية داخلة في مورد البحث، وإنما الكلام في المقدمات الداخلية، وأنها هل تكون داخلة في محل النزاع أم لا؟

قد يقال باختصاص البحث بخصوص المقدمات الخارجية، لأن الأجزاء لا تكون سابقة على الكل ومقدمة عليه، لأن الكل ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر (۱).

وقد ذكر بعض الأعاظم في دفع الإشكال أن المقدمة عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، والمركب عبارة عن تلك الأجزاء بشرط الانضمام والاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما (۲).

۱ – انظر هداية المسترشدين: ۲۱۶ / السطر ۶.

۲ – كفاية الأصول: ۱۱۵.

(۲۱)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (۱)

هذا، ولا يخفى أن هذا الكلام لا يدفع به الإشكال، لأن مجرد المغايرة الاعتبارية بينهما الراجعة إلى أن في الواقع لا يكون إلا أمر واحد وشئ فارد لا يصحح عنوان المقدمية المتوقف على أن يكون هنا شئ متقدم في الوجود على ذيها وسابق عليها، إذ لا يعقل أن يتقدم شئ واحد على نفسه، وهذا واضح.

وتحقيق المقام أن يقال: إن المركبات على قسمين:

الأول: المركبات الحقيقية.

الثاني: المركبات غير الحقيقية.

والمراد بالأول هي المركبات من الجنس والفصل والمادة والصورة.

ولا يخفى أن هـذا القسم خارج عن محل البحث بالاتفاق، لأن الجنس والفصل من الأجزاء التحليليـة العقلية ولا وجود لها فى الخارج، والصورة والمادة وإن كانتا موجودتين فى الخارج إلا أنه لا امتياز بينهما وبين المركب منهما ليتوقف عليهما، وهذا واضح.

والمراد بالقسم الثانى هو المركب من الأشياء المتخالفة الحقائق والأمور المتباينة، وهو على قسمين:

الأول: المركبات الصناعية، وهى المركب من الأمور المتعددة بحيث يكون لذلك المركب عنوان واحد من دون توقف على أن تكون وحدتها معتبرة باعتبار معتبر، وهذا كالمسجد والدار والبيت والسرير وأمثالها.

والثانى: المركبات الاعتبارية، وهى المركب من الأمور المتعددة الملحوظة بنظر الوحدة لأجل مدخليتها بتمامها فى حصول غرض واحد، وترتب مصلحة واحدة عليها، وهذا كأكثر المركبات.

وهذان القسمان قد وقعا محل الخلاف فى أنه هل يكونان داخلين فى مورد النزاع أم لا.

صفحه(۲۲)

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إذا أراد الفاعل بناء مسجد مثلا، فلا إشكال فى أنه يتصوره وما يترتب عليه من الفوائد ثم يشتاق إليه ثم يريده، وربما لا يتوجه إلى أجزاء المسجد فى مقام تعلق الإرادة ببنائه أصلا، بل تكون كلها مغفولا عنها.

ثم إذا شرع فى العمل ورأى أن تحقق المسجد يتوقف على أمور متعددة، فلا ـ محالة يريد كل واحد منها، لتوقف حصول الغرض الأقصى عليه.

غاية الأمر أن الإرادة المتعلقة بها ليست لأجل نفسها، بل لحصول غيرها، لا أن تكون تلك الإرادة مترشحة عن الإرادة المتعلقة ببناء المسجد ومسببة عنها، كما عرفت فى صدر المبحث، وقد حقق فى محله أن تعين الإرادة وتشخصها إنما هو أبا لمراد بمعنى أنه لا يمكن تحققها بدون المراد، كما يشهد به الوجدان، ويدل عليه البرهان (۱). وكذلك لا يمكن تعلق إرادة واحدة بمرادات متعددة، بل كل مراد يحتاج إلى إرادة مستقلة، وحينئذ فالإرادة المتعلقة ببناء المسجد ليست هى الإرادة المتعلقة بالمقدمات، وإلا لزم تعدد المراد مع إرادة واحدة.

وبالجملة: فالمسجد عنوان واحد قد تتعلق به الإرادة لما يترتب عليه من الفوائد، وفى هذه الإرادة لا مدخلية للأجزاء أصلا بمعنى أنه لو سئل المريد عن الاشتياق أبا لمقدمات لأجاب بنفيه، وعدم كونها مرادة أصلا، ثم بعد علمه بتوقفه عليها يريدها بالإرادة الغيرية، إذ من المعلوم أن كل واحد من المقدمات يغاير المراد الأولى، فكما أن كل واحد من المقدمات الخارجية يصير مرادة بالإرادة الغيرية فكذلك المقدمات الداخلية بلا فرق بينهما أصلا.

۱ ـ الحكمة المتعالية ۶: ۳۲۳.

(۲۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الوقوف (۱)، السجود (۵)، الشهادة (۱)

دفع وهم: فى أنحاء الوحدة الاعتبارية

وما يظهر من بعض الكلمات من أن المقدمة هى الأجزاء بالأسر (۱) إن أريد بالمجموعية عموم الأجزاء بالعموم الاستغراقى الراجع إلى أن المقدمة هى كل واحد من الأجزاء مستقلا، فنحن لا نمنعه، ولكن هذا لا يوجب الفرق بينها وبين المقدمات الخارجية أصلا، كما هو واضح.

وإن أريد بها عموم الأجزاء بالعموم المجموعى الراجع إلى أن المجموع مقدمة، فيرد عليه: أن الوجدان شاهد على خلافه، لعدم تحقق ملاك المقدمية ـ وهو التوقف ـ إلا فى كل واحد من الأجزاء.

هذا، مضافا إلى أن الأجزاء بالأسر هو المركب لا المقدمات.

ثم بما ذكرنا ظهر أمران:

الأول: تحقق ملاك المقدمية فی الأجزاء.

الثانی: کونها داخلة فی محل النزاع، لعدم لزوم اجتماع المثلين بعد فرض أن متعلق الإرادة النفسية هی عنوان المسجد مثلا، ومتعلق الإرادة الغيرية هی کل واحد من الأجزاء.

ثم إنا جعلنا المثال فی إرادة الفاعل وفی القسم الأول من المرکبات، وعليک مقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل والقسم الثانی بالأول.

دفع وهم: فی أنحاء الوحدة الاعتبارية ثم إنه ذکر المحقق العراقی - علی ما فی التقريرات المنسوبة إليه - أن الوحدة الاعتبارية يمکن أن تکون فی الرتبة السابقة علی الأمر بأن يعتبر عدة أمور متبائنة شيئا واحدا بلحاظ مدخليتها فی حصول غرض واحد، ويمکن أن

۱ - کفاية الأصول: ۱۱۵.

(۲۴)

صفحهمفاتيح البحث: الشهادة (۱)، دولة العراق (۱)، السجود (۱)، کتاب کفاية الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

تکون فی الرتبة المتأخرة بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلقه بعدة أمور، فيکون تعلقه بها منشأ لانتزاع الوحدة لها الملازمة لاتصافها بعنوانی الکل والأجزاء.

ثم ذکر بعد ذلک أن الوحدة بالمعنی الثانی لا يعقل أن تکون سببا لترشح الوجوب من الکل إلی الأجزاء بملاک المقدمية، لأن الجزئية والکلية الملزومة لهذه الوحدة ناشئة من الأمر علی الفرض، فتکون المقدمية فی رتبة متأخرة عن تعلق الأمر بالکل، ومعه لا يعقل ترشحه علی الأجزاء، لأن الأمر الغيری إنما يتعلق بما يکون مقدمة مع الغض عن تحقق الأمر، ولا يمکن تعلقه بما لا يکون مقدمة فی رتبة سابقة علی الأمر، فالنزاع فی تعلق الوجوب الغيری ينحصر بالقسم الأول (۱). انتهی.

ولا يخفی أن فی کلامه (قدس سره) خلطا من وجهين:

الأول: أن جعل أشياء متعددة متعلقة لأمر واحد لا يمکن إلا بعد کون المصلحة قائمة بهيئته الاجتماعية، وإلا فمع کون کل واحد منها ذا مصلحة مستقلة موجبة لتعلق إرادة مستقلة بها لا يمکن اجتماعها فی متعلق أمر واحد.

وبالجملة فتعلق الأمر بالأشياء المتعددة متوقف علی تصورها بالنحو الذی يترتب المصلحة عليها، وذلک النحو ليس إلا اجتماع کل مع الآخر، فالاجتماع ملحوظ لا محالة قبل تعلق الأمر، إذ المصلحة المنظورة إنما يترتب عليها مع هذا الوصف، ولا نعنی بالوحدة إلا لحاظ الأشياء المتغائرة مجتمعة کل واحد منها مع الآخر لا مفهوم الوحدة کما لا يخفی، فلا فرق بين القسمين فی أن الوحدة فی کليهما ملحوظة قبل تعلق الأمر أصلا.

۱ - بدائع الأفکار (تقريرات المحقق العراقی) الآملی ۱: ۳۱۵ - ۳۱۶.

(۲۵)

صفحهمفاتيح البحث: دولة العراق (۱)

التفصيل بين العلة التامة وغيرها

الثانی: أنه لو سلمنا أن انتزاع الوحدة الملازمة لاتصاف الأشياء بعنوانی الکل والأجزاء إنما هو بعد تعلق الأمر بها، ولکن نقول: إن النزاع فی باب المقدمة إنما هو فيما يتوقف عليه المأمور به واقعا، ولا يکاد يمکن تحققه بدونه، لا فی عنوان المقدمية، ضرورة أنها لم تکن متوقفا عليها أصلا، وحينئذ فمجرد أن عنوان المقدمية يتوقف اتصاف الأجزاء به علی تعلق الأمر لا يوجب خروج الأجزاء عن توقف المأمور به عليها واقعا.

مضافا إلی أن عنوان المقدمية إنما هو من العناوين الإضافية التی من شأنها أن يتحققا معا من دون توقف بينهما أصلا، نظير العلية

والمعلولية، فإن العلة منشأ لصدور المعلول بذاتها ومتقدمة عليه بحقيقتها لا بوصف العلية، فإنها من الأمور الإضافية، وعروضها للعلة إنما هو فى مرتبة عروض وصف المعلولية للمعلول من دون تقدم وتأخر أصلا. وهذا واضح جدا.

التفصيل بين العلة التامة وغيرها ثم إنه قد يفصل فى المقدمات الخارجية بين العلة التامة وغيرها بخروج الأول من مورد النزاع، وذلك، لأن إرادة الأمر لابد أن تتعلق بما يمكن أن تتعلق به إرادة الفاعل، وهى لا يمكن أن تتعلق بالمعلول، لأنه يكون خارجا عن قدرة الفاعل، فمتعلق القدرة هى العلة، فالأمر لابد أن يتعلق بها دون المعلول.

وفيه: أنه على فرض صحته لا يكون تفصيلا فى محل النزاع، لأن مرجعه إلى أن الأمر المتعلق بالمسبب يجب أن ينصرف إلى علته، والنزاع إنما هو على تقدير تعلق الأمر بالمسبب، كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى بطلانه من رأس، فإن المسبب وإن لم يكن من فعل الفاعل من دون وسط، إلا أنه يصح انتسابه إليه، لتعلق القدرة به ولو بواسطة، فيصح

(۲۶)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۲)

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

تعلق الأمر بالإحراق، لصحة استناده إلى المكلف وإن كان متحققا بمقتضى طبيعة النار، إلا أنه مقدور للمكلف، لقدرته على الإلقاء فيه.

وهذا واضح جدا، وإلا لم يكن كثير من الأفعال مقدور المكلف، لتوقفها غالبا على بعض المقدمات. والإشكال لا ينحصر بالعلة التامة، إذ كل فعل فهو غير مقدور للمكلف إلا مع مقدمته، كما لا يخفى.

ومن تقسيمات المقدمة: تقسيمها إلى الشرعية والعقلية والعادية.

ومن تقسيمات المقدمة: تقسيمها إلى مقدمة الصحة ومقدمة العلم ومقدمة الوجود ومقدمة الوجوب.

والكلام فيها ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) فى الكفاية (۱)، فلا نطيل بالتعرض لما ذكره (قدس سره).

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة ومن تقسيمات المقدمة: تقسيمها إلى المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة بحسب الوجود بالنسبة إلى ذى المقدمة.

وقد أشكل فى الأول والأخير بأنه لا ريب فى أن المقدمة من أجزاء العلة التامة، ولابد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول، فلا يعقل تقدم المقدمة وتأخره (۲)، ومع ذلك فقد ورد فى الشرع ما بظاهره مخالف لهذه القضية العقلية الدالة على امتناع تأخر العلة عن معلولها، وكذلك تقدمها زمانا، وذلك كالإجازة فى عقد الفضولى بناء على الكشف الحقيقى، والأغسال الليلية المعتبرة فى

۱ - كفاية الأصول: ۱۱۶ - ۱۱۷.

۲ - بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: ۳۰۱ / السطر ۲۷ - ۲۸.

(۲۷)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

ما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) فى المقام

صحة صوم المستحاضة، والعقد فى الوصية ونظائرها، بل كل عقد من حيث إن أجزاءه توجد متدرجة، فعند تماميته انعدمت أجزاؤه المتقدمة وغيرها من الموارد.

ولا يخفى أن الموارد التى تكون بظاهرها مخالفا للقاعدة العقلية لا يخلو إما أن يكون شرطا للتكليف أو للوضع أو للمكلف به.

ما أفاده المحقق العراقى (قدس سره) فى المقام ومن المحققين من المعاصرين من جوز وقوعه فى التكوينيات أيضا.

واستدل على الجواز فى الجميع بما حاصله: أنه لا شبهة فى أن المقتضى لتحقق المعلول حصة خاصة من طبيعى المقتضى، لا أن نوعه وطبيعته يقتضى ذلك ويؤثر فيه.

مثلا: النار تقتضى وتؤثر فى وجود الإحراق لكن ليس المؤثر فى تحقق الإحراق هى طبيعة النار ونوعها، بل المؤثر حصة خاصة من طبيعتها، وهى النار التى تماس الجسم المستعد باليبوسة لقبول الاحتراق، وأما الحصة التى لا تتحصص بخصوصية المماسة والقرب من الجسم المستعد للاحتراق، فهى لاتعقل أن تؤثر الأثر المترتب على الحصة الأولى، وتلك الخصوصية التى بها تحصصت الحصة المقتضية للمعلول لابد لها من محصل فى الخارج، وما به تحصل تلك الخصوصية يسمى شرطا، وهذه الخصوصية عبارة عن إضافة قائمة بتلك الحصة المقتضية حاصلة من إضافة الحصة المزبورة إلى شئ ما، وذلك الشئ المضاف إليه هو الشرط، فان لمؤثر فى المعلول إنما هو نفس تلك الحصة، والشرط محصل لخصوصيتها، وهو طرف الإضافة المزبورة، وما يكون

(۲۸)

صفحهمفاتيح البحث: الحيض، الإستحاضة (۱)، دولة العراق (۱)، الصيام، الصوم (۱)، الوصية (۱)، الجواز (۱)

شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخر عنه (۱). انتهى خلاصة كلامه.

ولا يخفى أنه - بعد تسليم جميع ما ذكره من أن المؤثر هى الحصة من معنى أو الشرط - يرد عليه: أن الإضافة من الأمور القائمة بالطرفين: المضاف والمضاف إليه، فالمضاف فيما نحن فيه وصف للحصة المؤثرة فى المعلول، والمضاف إليه وصف لما عبر عنه بالشرط، وحينئذ فنقول: لا إشكال فى أن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فى ظرف الاتصاف، ولهذه القاعدة الفرعية قد ثبت أن القضايا يتوقف صدقها ومطابقتها مع الواقع على ثبوت موضوعاتها ما عدا القضية السالبة المحصلة، فإنه لا يشترط فى صدقها وجود الموضوع، وأما غيرها من القضايا سواء كانت سالبة معدولة أو موجبة محصلة أو سالبة المحمول فهى مشروطة بوجود الموضوع ضرورة، وحينئذ فالإضافة إلى الشرط إن كانت محققة بالفعل، فلازمه اتصاف أحد الطرفين بأنه مضاف والآخر بأنه مضاف إليه، ولا يعقل أن يصير المعدوم متصفا بأنه مضاف إليه، لما عرفت من القاعدة الفرعية، وإن لم تكن الإضافة ثابتة فعلا، فتأثير الحصة فى المعلول غير معقول، كما اعترف به (قدس سره).

ومما ذكرنا يظهر الجواب عما ربما يقال: من أن الشرط هو التقدم أو التأخر أو التعقب ونظائرها، وذلك لأن صدق عنوان التقدم لا يعقل إلا مع صدق عنوان التأخر للمتأخر، ومع كونه معدوما فعلا يستحيل اتصافه بعنوان التأخر، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التوجيه بما ذكر ليس إلا كرا على ما فر منه

۱ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۲۰.

(۲۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوقوف (۱)، التصديق (۲)، دولة العراق (۱)

من مخالفة القاعدة العقلية، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: أما شرائط التكليف: فلا يخفى أن الشرط فيه مقارن للتكليف، لأن شرطه ليس هى القدرة الواقعية فى زمان الامتثال حتى يقال بأنه كيف يمكن أن يؤثر الأمر المتأخر المعدوم فعلا فى الأمر الموجود كذلك، بل الشرط هو تشخيص كون المكلف قادرا فى ظرف الامتثال والتشخيص مقارن لصدور التكليف كما هو واضح.

وأما شرائط الوضع والمكلف به: فالمؤثر ليس هو الأمر المتأخر فى الوجود الخارجى حتى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود الممتنع بالبديهة، بل المؤثر هو الأمر المتقدم لا بوصف التقدم بل بنفسه المتقدم بالذات.

توضيح ذلك: أن من الواضح تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالذات بمعنى أن الزمان الماضى مثلا متقدم بالطبع على الزمان المستقبل ولو لم يكن عنوان التقدم والتأخر موجودا فى البين أصلا، نعم اتصاف الزمان الماضى بوصف التقدم فى مرتبة اتصاف الزمان المستقبل بعنوان التأخر المستلزم لوجوده، للقاعدة الفرعية المسلمة عند العقول بلا- تقدم وتأخر بين الاتصافين أصلا، لأن المفروض كونهما متضايفين، ومن شأنهما تحقق الطرفين معا من دون ترتب بينهما.

ونظير الزمان الزمانيات الواقعة فى أجزاء الزمان، فإن قيام زيد المتحقق فى الأمس متقدم ذاتا لكن بعرض وتبع الزمان على مجئ عمرو الذى سيوجد غدا وإن كان اتصافه بعنوان المتقدم لا يصح إلا مقارنا لاتصاف مجئ عمرو بعنوان المتأخر، ومن المعلوم توقفه على تحققه، لتلك القاعدة.

وبالجملة: فلا منافاة بين كون شئ متقدما على شئ آخر بالذات ومع ذلك فلا يصدق عليه عنوان المتقدم، لكونه من الأمور الإضافية المتوقفة على تحقق الطرفين، وهذا كالعلة والمعلول، فإنه لا إشكال فى تقدمها عليه، لكونه

(۳۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

صادرا عنها وناشئا ومترشحا منها، ومع ذلك فاتصافها بوصف التقدم فى مرتبة اتصافه بوصف التأخر من دون تقدم وتأخر بينهما أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

ونظير المتقابلين فإنهم وإن جعلوا التقابل مقسما للمتناقضين والمتضادين والمتضايفين وغيرها (۱) إلا أن عنوان المقسم - وهو التقابل - من أفراد أحد الأقسام، وهو التضايف، فإن المقابلة والتقابل من الأمور الإضافية المتوقفة على تحقق أطراف الإضافة، وهكذا عنوان التضاد، فإنه وإن جعل قسيما للتضايف إلا أن هذا العنوان من أفراد قسيمه، أى التضايف، فالتضاد بين الشيئين القسيم له إنما هو عبارة عن امتناع اجتماعهما بالذات، كما أن التقابل المجعول مقسما إنما هو حقيقته مع قطع النظر عن الاتصاف بهذا الوصف.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أن الموضوع للحكم بالصحة فى العقد الفضولى إنما هو العقد المتقدم بحسب الذات على الإجازة من المالك، وهذا إما أن يكون متحققا بحسب الواقع ونفس الأمر حين العقد فيما كان ملحوقا بالإجازة، وإما أن لا يكون كذلك، وهو فى غير صورة الإجازة، فالعقد الواقع إما أن يكون صحيحا مترتبا عليه الأثر من حين وقوعه، وهو فيما إذا وجد مع شرطه، وإما أن لا يكون كذلك، وهو فيما إذا فقد شرطه، لعدم تحقق الإجازة فيما بعد.

وهكذا يقال فى صوم المستحاضة، فإن صحته متوقفة على تقدمه بحسب الذات ولو عرضا تبعا للزمان على الأغسال الليلية فإما أن يكون الموقوف عليه موجودا حينه، فيصح من حين وقوعه، وإما أن لا يكون، فيبطل كذلك، ففى جميع الموارد يكون الشرط مقارنا، فيرتفع الإشكال بمخالفتها للقاعدة العقلية، كما عرفت.

۱ - الحكمة المتعالية ۲: ۱۰۰.

(۳۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الحيض، الإستحاضة (۱)، الغسل (۱)، الصيام، الصوم (۱)

كلام المحقق النائينى (قدس سره) فى تحرير محل النزاع

هذا كله لو قلنا بأن الحكم فى الشرعيات نظير العقليات من باب التأثير والتأثر، وأما لو قلنا بخلافه فالمقام بعيد عن الإشكال بمراحل، كما لا يخفى.

كلام المحقق النائينى (قدس سره) فى تحرير محل النزاع ثم إن لبعض الأعاظم من المتأخرين كلاما فى المقام فى تحرير محل النزاع وبيان ما ذهب إليه لا بأس بذكره والتعرض له على نحو الإجمال.

فنقول: قد ذكر فى تحرير محل النزاع أولا: أن شرط متعلق التكليف خارج عن حريم النزاع، لأن حال الشرط حال الجزء فى توقف الامتثال عليه، فكما أنه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركب متأخرا عن الآخر فى الوجود ومنفصلا عنه فى الزمان - كما إذا أمر بمركب بعض أجزائه فى أول النهار والبعض الآخر فى آخر النهار - كذلك لا ينبغى الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخرا فى الوجود، لأن ما يلزم على تقدير كون الشرط متأخرا - وهو لزوم المناقضة وتقدم المعلول على علته وتأثير المعدوم فى الموجود - لا يجرى فى شرط متعلق التكليف، فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطا فى صحة صوم المستحاضة؟ فإن حقيقة الاشتراط يرجع إلى أن الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط فى صحة الصوم بحيث لا يكون الصوم صحيحا إلا بحصول هذه الإضافة.

نعم لو قلنا: إن غسل الليل الآتى موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضى، كان الإشكال فى الشرط المتأخر جاريا فيه، ولكنه خارج عن مقتضى الدليل. وبالجملة فتسرية إشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلق التكليف مما لا وجه له.

وثانيا: أنه لا إشكال فى خروج العلل الغائية من حريم النزاع، فإنها غالبا

(٣٢)

صفحهمفاتيح البحث: الغسل (٢)، الصيام، الصوم (٢)

متأخرة فى الوجود عما تترتب عليه، وليست هى بوجودها العينى علة للإرادة وحركة العضلات حتى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، بل المؤثر والمحرك هو وجوده العلمى، وكذا الحال فى علل التشريع، فإنه لافرق بينها وبين العلل الغائية إلا فى مجرد التعبير.

وثالثا: أنه ليس المراد من الشرط المتأخر المبحوث عنه فى المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم والتأخر والسبق واللحوق وغير ذلك من الإضافات والأمور الانتزاعية، فإن ذلك كله مما لا إشكال فيه، لعدم لزوم محذور الشرط المتأخر بالنسبة إليها، وذلك لأن عنوان التقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شئ، ولا يتوقف على وجود المتأخر فى موطنه، بل فى بعض المقامات لا يمكن ذلك، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر.

ورابعا: أنه لا إشكال فى خروج العلل العقلية عن حريم النزاع، فإن امتناع الشرط المتأخر فيها أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصور معنى العلية الراجعة إلى إعطاء العلة وإفاضتها وجود المعلول، ومعنى المعلولية الراجعة إلى ترشحه منها.

ثم قال: إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك: أن محل النزاع فى الشرط المتأخر إنما هو فى الشرعيات فى خصوص شروط الوضع والتكليف. وبعبارة أخرى:

محل الكلام إنما هو فى موضوعات الأحكام وضعية كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف والعلل الغائية والأمور الانتزاعية والعلل العقلية خارجة عن حريم النزاع.

ثم ذكر بعد ذلك أن امتناع الشرط المتأخر فى موضوعات الأحكام يتوقف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية، وأن المجعولات الشرعية إنما تكون على نهج القضايا

(٣٣)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الوقوف (٢)

الحقيقية لا القضايا الخارجية.

ثم ذكر فى بيان الفرق بينهما ما ملخصه: أن القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: صل يا عمرو، وصم يا زيد، من القضايا التى تكون موضوعاتها آحاد الناس، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإن الملحوظ فى موضوعاتها عنوان كلى من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد، وعمرو، وبكر أصلا، بل لو كان واحد منهم منطبقا لعنوان الموضوع، فان لحكم يرتب عليه قهرا.

ومن هنا يحتاج فى إثبات الحكم لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل هذا الموضوع الخاص صغرى له، وتلك القضية كبرى،

وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فإن المحمول فيها ثابت لموضوعها ابتداء من دون توسط قياس.

والفرق بينهما من وجوه شتى، والمهم منه فى المقام هو أن العلم إنما يكون له دخل فى القضية الخارجية دون الحقيقية.

مثلا: لو كان زيد عا لما وكان الحكم مترتبا على عنوان العالم، فالحكم يترتب على زيد قهرا، سواء كان الآمر عالما بكون زيد عالما أو جاهلا، وهذا بخلاف القضية الخارجية، فإن علم الآمر بكون زيد عالما يوجب الأمر بإكرامه، سواء كان فى الواقع عالما أو جاهلا، وهذا بمكان من الوضوح.

ثم ذكر بعد ذلك أنه من الواضح أن المجعولات الشرعية إنما هى على نهج القضايا الحقيقية دون الخارجية.

ومن هنا يظهر المراد من موضوعات الأحكام، وأنها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدر وجودها فى ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلة إلى معلولها وإن لم يكن من ذلك الباب حقيقة، بناء على المختار من عدم جعل السببية إلا أنه يكون نظير

(۳۴)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (۱)

الجواب عن مختار المحقق النائينى (قدس سره)

ذلك من حيث التوقف والترتب، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخر يرجع إلى تأخر بعض ما فرض دخيلا ـ فى الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية من الحكم التكليفى أو الوضعى بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

ثم اعترض بعد ذلك على الكفاية والفوائد بكلام طويل لا مجال لذكره.

ثم ذكر بعد ذلك أنه مما ذكرنا يظهر أن امتناع الشرط المتأخر من القضايا التى قياساتها معها من غير فرق بين أن نقول بجعل السببية أو لا نقول بذلك.

أما بناء على الأول: فواضح.

وأما بناء على الثانى: فلأن الموضوع وإن لم يكن علة للحكم إلا أنه ملحق بها من حيث تقدمه على الحكم وترتبه عليه، فلا يعقل تقدم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعا، للزوم الخلف وأن ما فرض موضوعا لم يكن موضوعا (۱).

انتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن مختار المحقق النائينى (قدس سره) ولا يخفى أن فى كلامه وجوها من النظر.

أما ما ذكره أولا: من أن شرائط متعلق التكليف خارجة عن حريم النزاع.

ففيه: المنع من ذلك، وتشبيهها بالأجزاء لا يجدى، لأن النزاع يجرى فيها أيضا، فإنه إذا فرض أن صحة الجزء الأول متوقفة على الإتيان بالجزء الأخير الذى سيوجد بعدا، يلزم محذور الشرط المتأخر بلا فرق بينهما أصلا، كما لا يخفى.

ومجرد إرجاع الشرطية إلى الإضافة الحاصلة بين المشروط والشرط

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۲۷۱ - ۲۸۰.

(۳۵)

صفحهمفاتيح البحث: الحاجة، الإحتياج (۱)

لا يفيد بعدما عرفت منا فى الجواب عن المحقق العراقى (قدس سره) من أن الإضافة من الأمور الإضافية التى من شأنها تحقق أطرافها بالفعل، ومع انتفاء بعضها لا يعقل تحققها، كما هو واضح لا يخفى.

وأما ما ذكره ثالثا: من أن النزاع ليس فى الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

ففيه: أنه لم يقل أحد بأن النزاع فى هذه الأمور، وإنما ذكرها بعض فى مقام التخلص عن الإشكال (۱). وقد عرفت سابقا أنه لا يمكن الجواب به، لأن صدق هذه العناوين متوقف على تحقق الأطراف، وقد ذكرنا ذلك بما لا مزيد عليه، فلا نطيل بالإعادة.

وأما ما ذكره من الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية: من أن العلم لادخل له فى الأولى دون الثانية.

فيرد عليه: المنع من مدخلية العلم فى جميع القضايا الخارجية، ألا ترى أنه لو أنفذ المولى عقدا فضوليا خاصا، فهل يرضى أحد بكون المؤثر هو علم المولى بتحقق الإجازة فيما بعد دون نفس الإجازة من المالك؟ وهل هو إلا القول بعدم مدخلية رضى المالك فى انتقال ملكه إلى شخص آخر؟ والضرورة قاضية بخلافه، كما أن ما ذكره من أنه لو كانت القضية بنحو القضايا الحقيقية كما هو كذلك فى المجعولات الشرعية يكون الامتناع ضروريا غير محتاج إلى إقامة برهان، لا يتم بناء على ما ذكرنا فى مقام الجواب من أن الموضوع فى تلك القضايا التى توهم انخرام القاعدة العقلية بها هو ذات الموضوع المتقدم بحسب الحقيقة لا مع اتصافه بعنوان التقدم المستلزم لاتصاف الآخر بعنوان التأخر المستلزم لوجوده فى الخارج للقاعدة الفرعية، كما هو واضح.

۱ – الفصول الغروية: ۸۰ / السطر ۳۲.

(۳۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، دولة العراق (۱)

الأمر الرابع: فى الواجب المطلق والمشروط

الأمر الرابع فى الواجب المطلق والمشروط ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلى واجب مطلق ومشروط، ولا يخفى أن الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، فالواجب بالنسبة إلى كل قيد إما مشروط أولا، فالثانى غير مشروط بالنسبة إلى ذلك القيد ولو فرض كونه مشروطا بالإضافة إلى غيره.

ثم إنه ربما ينسب إلى الشيخ – كما فى التقريرات المنسوبة إليه – نفى الواجب المشروط، وأن الشرائط والقيود كلها راجعة إلى المادة لا الهيئة، لامتناع تقييد الهيئة (۱)، كما سيجئ وجهه.

ولابد من التكلم فى مقامين:

الأول: فى أن القيود هل هى راجعة فى الواقع إلى الهيئة أو إلى المادة؟

أو تكون على قسمين بعضها إلى الأولى وبعضها إلى الثانية.

الثانى: فى أن القيود بحسب اللفظ هل يرجع إلى المادة أو الهيئة؟

فى مقام الثبوت وتصوير الواجب المشروط أما المقام الأول، فنقول: إنه قد يتعلق إرادة الإنسان بشئ من دون التقييد بشئ آخر لتماميته فى حصول الغرض الباعث على تعلق الإرادة بها، مثل العطشان المريد لرفع عطشه، فإنه لا يريد إلا مجرد ذلك من غير نظر إلى أن

۱ – مطارح الأنظار: ۴۶ / السطر ۲.

صفحه(۳۷)

فى مقام الثبوت وتصوير الواجب المشروط

الأمر الرابع فى الواجب المطلق والمشروط ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلى واجب مطلق ومشروط، ولا يخفى أن الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان، فالواجب بالنسبة إلى كل قيد إما مشروط أولا، فالثانى غير مشروط بالنسبة إلى ذلك القيد ولو فرض كونه مشروطا بالإضافة إلى غيره.

ثم إنه ربما ينسب إلى الشيخ – كما فى التقريرات المنسوبة إليه – نفى الواجب المشروط، وأن الشرائط والقيود كلها راجعة إلى المادة

لا الهيئة، لامتناع تقييد الهيئة (۱)، كما سيجئ وجهه.

ولابد من التكلم فی مقامين:

الأول: فی أن القيود هل هی راجعة فی الواقع إلی الهيئة أو إلی المادة؟

أو تكون علی قسمين بعضها إلی الأولی وبعضها إلی الثانية.

الثانی: فی أن القيود بحسب اللفظ هل يرجع إلی المادة أو الهيئة؟

فی مقام الثبوت وتصوير الواجب المشروط أما المقام الأول، فنقول: إنه قد يتعلق إرادة الإنسان بشئ من دون التقييد بشئ آخر لتماميته فی حصول الغرض الباعث علی تعلق الإرادة بها، مثل العطشان المريد لرفع عطشه، فإنه لا يريد إلا مجرد ذلک من غير نظر إلی أن

۱ – مطارح الأنظار: ۴۶ / السطر ۲.

صفحه(۳۷)

يكون الماء واقعا فی ظرف كذا أو مع خصوصية كذا، ولا إشكال فی كون الإرادة المتعلقة بمراده إرادة مطلقة، فلو أمر غلامه بسقيه، يكون السقی واجبا مطلقا من حيث خصوصيات الماء أو الظرف الواقع فيه ونظائرهما.

وقد يتعلق إرادة الإنسان بشئ مقيد بأمر كذا بحيث لا يحصل غرضه إلا بحصول الشئ مقيدا، كما إذا أراد السقی بالماء الخاص لترتب الأثر المقصود عليه مع الخصوصية، فيأمر بالسقی بذلک الماء، ولا إشكال أيضا فی كون الإرادة المتعلقة بما يحصل به غرضه إرادة مطلقة غير مقيدة بشئ، إذ الإرادة لا تتعلق إلا بما يؤثر فی حصول غرضه، كيف ومن مقدماته التصديق بفائدة الشئ المراد، والمفروض أن الفائدة مترتبة علی الشئ المقيد بوصف كذا.

وقد يتعلق إرادة الإنسان بشئ من دون التقييد بوصف ولكن لا يتمكن من الأمر به مطلقا، لمانع فيه أو فی المأمور، كما إذا أشرف ولده علی الغرق والهلاک، فالإرادة المتعلقة بنجاة ولده إرادة مطلقة غير مقيدة بشئ ولكن لا يمكن له الأمر بذلک مطلقا، لأنه ربما يكون العبد عاجزا عن الإتيان بالمأمور به، وربما يكون المانع من قبل نفسه.

وقد يتعلق إرادة الإنسان بشئ علی فرض حصول شئ آخر، لأن الغرض يترتب عليه علی ذلک التقدير، كما إذا أراد ضيافة صديقه علی فرض مجيئه إلی منزله، فالإرادة المتعلقة بالضيافة ليست إرادة مطلقة، بل مقيدة بحصول ذلک الشئ.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر: أن القيود بحسب الواقع واللب مع قطع النظر عن ظاهر الدليل علی قسمين: قسم يتعلق بالمادة، وهو الذی له دخل فی حصول الغرض المطلوب، كالقسم الثانی من الأقسام المتقدمة، وقسم يتعلق بالهيئة التی مفادها البعث والتحريک، كالقسمين الأخيرين.

(۳۸)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)

فی مقام الإثبات وإمكان رجوع القيد إلی الهيئة

فی مقام الإثبات وإمكان رجوع القيد إلی الهيئة وأما المقام الثانی فقد يقال: – كما قيل – بامتناع رجوع القيود إلی الهيئة وإن كان بحسب ظاهر اللفظ راجعا إليها.

إما لأن الهيئة من المعانی الحرفية، وهی غير قابلة للتقييد.

وإما لأن الوضع فيها علی نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، ومن المعلوم امتناع تقييد الجزئيات.

وإما للزوم التناقض بعد كون المنشأ أولا هو الوجوب مطلقا، فتقييده بثبوته علی تقدير وعدم ثبوته علی تقدير أخری مناقض للمنشأ أولا.

هذا، ولا يخفى ما في هذه الوجوه من النظر بل المنع.

أما الوجه الأول: فيرد عليه أن التقييد أمر واقعي، غاية الأمر أن المتكلم لابد له أن يأتي بالألفاظ طبقا له، لوضوح أن كل لفظ لا يحكي إلا عن معناه الموضوع له، وقد عرفت في وضع الحروف أن القضايا الخبرية أكثرها يرجع إلى الإخبار عن المعاني الحرفية، فإن المعنى بقول ": زيد قائم " ليس إلا الإخبار عن انتساب القيام إليه، واتحاد القائم معه، وهذا المعنى لا إشكال في كونه معنى حرفيا، كما أن القيود الواقعة في الكلام راجعة إلى ذلك المعنى الحرفي، فقوله: ضربت زيدا يوم الجمعة، مثلا يكون الظرف راجعا إلى تحقق الضرب عليه الذي يكون من المعاني الحرفية.

وبالجملة فالإخبارات والتقييدات أكثرها مرتبطة بالمعاني الحرفية وراجعة إليه، وقد عرفت أن التقييد أمر واقعي لا ارتباط له باللفظ حتى يحتاج تقييد المعاني الحرفية إلى لحاظها ثانيا بالاستقلال، فيلزم في الجملة المشتملة على تقييدات عديدة لحاظ تلك المعاني بقدر القيود، بل يكون في المثال تحقق

(۳۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الضرب (۱)

نقل وتحصيل: في ضابط قيود الهيئة والمادة

الضرب في يوم الجمعة واقعا، والمتكلم لابد أن يأتي بالألفاظ على طبق المعاني الواقعية، لا أن يكون لفظ الضرب المأتي به أولا مطلقا، فيلاحظ تقييده ثانيا، كما لا يخفى.

وأما الوجه الثاني: فلأن التحقيق في وضع الحروف وإن كان ما ذكر إلا أنه لا امتناع في تقييد الجزئي أصلا باعتبار الحالات والعوارض الطارئة له أليس التقييد في قوله ": أكرم زيدا إن جاءك " راجعا إلى زيد الذي هو فرد جزئي بناء على ما ذكره من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

وأما الوجه الثالث: فبطلانه أظهر من أن يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أولا أن القيود بحسب الواقع على قسمين، وثانيا إمكان رجوعها إلى الهيئة، فلاوجه لرفع اليد عما هو ظاهر القضية الشرطية من توقف التالي على المقدم، كما لا يخفى.

نقل وتحصيل: في ضابط قيود الهيئة والمادة ثم إنه ذكر بعض الأعاظم (قدس سره) في مقام بيان الفرق بين شروط الأمر والوجوب وبين شروط المأمور به والواجب أن القيود على نحوين:

أحدهما: ما يتوقف اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله في الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحج، فإن الصلاة لا تكون ذات مصلحة إلا بعد تحقق الزوال، وكذلك الحج بالإضافة إلى الاستطاعة، وأما قبل تحقق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة في الصلاة والحج، ولهذا يأمر بهما معلقا أمره على تحقق هذين القيدين في الخارج.

ثانيهما: القيود التي تتوقف فعلية المصلحة وحصولها في الخارج على تحققها، فلا تكاد تحصل تلك المصلحة في الخارج إلا إذا اقترن الفعل بتلك القيود

(۴۰)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (۳)، الوقوف (۱)، الكرم، الكرامة (۱)، الصّلاة (۳)

والشروط، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها بالإضافة إلى الصلاة.

ثم قال: وبلحاظ هذا الفرق بين النحوين من القيود صح أن يقال للنحو الأول: شروط الأمر والوجوب، وللنحو الثاني: شروط المأمور به والواجب.

ثم قال: ويمكن تقريب كلا النحوين من القيود الشرعية ببعض الأمور الطبيعية العرفية.

مثلا: شرب المسهل قبل أن يعترى الإنسان مرض يستدعيه لا مصلحة فيه تدعو الإنسان إليه أو الطبيب إلى الأمر به مطلقا. نعم يمكن أن يأمر به معلقا على الابتلاء بالمرض، فيقول للإنسان: إذا مرضت بالحمى مثلا- فاشرب المسهل، فالمرض يكون شرطا لتحقق المصلحة فى شرب المسهل، وأما المنضج فهو شرط فعلية أثر المسهل ومصلحته، ولهذا يترشح عليه أمر غيرى من الأمر النفسى المتعلق بالمسهل، فيقول الطبيب للمريض: اشرب المنضج أولا ثم اشرب المسهل (۱). انتهى كلامه على ما فى التقريرات المنسوبة إليه (قدس سره).

وأنت خبير بأن ما ذكره: من المناط فى شرائط الوجوب وشرائط الواجب لا- يتم، بل مورد للنقض طردا وعكسا، فإن ما يتوقف عليه اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يمكن أن لا يكون قيد الأمر، بل للمأمور به، فإنه يمكن أن يأمر المولى بالحج عقيب الاستطاعة، لا أن يكون أمره مشروطا بتحققها، غاية الأمر أنه يلزم أن يكون تحصيلها واجبا، لأن المصلحة متوقفة عليه، ولا منافاة بين توقف المصلحة على شئ وعدم كون الأمر معلقا عليه، كما أنه يمكن أن لا- يكون للقيد دخل فى حصول المصلحة، ولكن كان الأمر معلقا على وجوده، كما فيما ذكرناه من المثال المتقدم فى القسم الأخير من الأقسام الأربعة المتقدمة، فإن

۱ – بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۳۵ – ۳۳۶.

(۴۱)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، المرض (۱)، الصّلاة (۱)، الطب، الطبابة (۲)، دولة العراق (۱)

فى توقف فعلية الوجوب على شرطه

ترتب المصلحة على ضيافة زيد مثلا قد لا يتوقف على نزوله فى منزل المضيف ولكن يمكن أن يكون أمره معلقا عليه.

وبالجملة فجعل هذا هو الملاك فى شرائط الوجوب منقوض طردا وعكسا، كما عرفت، ومنه يظهر بطلان ما ذكره ملاكا لشرائط الواجب، كما لا يخفى.

فالمناط فيهما هو ما ذكرناه: من أن شرائط الوجوب عبارة عن القيود التى لا يكون لها دخل فى تحقق المراد بمعنى عدم مدخليته فى تعلق الإرادة به، كما أن شرائط الواجب هى التى لها مدخلية فى حصول الغرض الباعث على تعلق الإرادة.

فى توقف فعلية الوجوب على شرطه ثم إنه يقع الكلام بعد هذا فى أنه هل يكون الواجب المشروط متعلقا للإرادة عند حصول شرطه بمعنى أنه لا إرادة قبل تحققه، أو أن الإرادة تتعلق به فعلا ولكن على تقدير حصول أمر خاص؟ ويكون الفرق حينئذ بينه وبين الواجب المعلق هو أن الوجوب المطلق يتعلق بأمر خاص فى الواجب المعلق، والوجوب الخاص يتعلق بأمر مطلق فى الواجب المشروط.

ربما ينسب إلى المشهور الأول (۱)، واختار بعض الأعاظم – على ما فى التقريرات المنسوبة إليه – الثانى (۲).

۱ – كفاية الأصول: ۱۲۱، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۳۸ / السطر الأخير.

۲ – بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۳۸ / السطر ۱۹.

(۴۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوقوف (۱)، الباطل، الإبطال (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)، دولة العراق (۲)

ولابد قبل الخوض فى ذلك من بيان حقيقة الحكم.

فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية الكامنة فى نفس الحاكم مطلقا أو بشرط أن يظهرها المريد بأحد المظهرات من القول أو الفعل أو أنه منتزع من البعث أو الزجر اللذين هما مفاد هيئة الأمر والنهى؟ وجوه، والظاهر هو الثالث، لأن مجرد تعلق الإرادة التشريعية بشئ لا- يعد من باب تعلق الحكم به وإن كانت ربما يجب متابعتها، فإن وجوب المتابعة ليس متفرعا على خصوص حكم

المولى، بل لو اطلع العبد على تعلق إرادة المولى بإتيانه شيئا، فاللازم - كما يحكم به العقل والعقلاء - متابعة إرادته، بل ربما يجب تحصيل غرضه وإن لم تنقدح إرادة متعلقة به فى نفس المولى لغفلته أو نومه أو غيرهما.

ألاـ ترى أنه لو أشرف ولد المولى مثلا على الغرق فى البحر ولم يكن المولى مطلعا عليه حتى يبعث العبد نحو خلاص ولده، يكون على العبد ذلك وأن ينجى ولده من الهلاك.

وبالجملة، فوجوب الإتيان عقلا أعم من الحكم، والذى يطابقه الوجدان هو أن منشأ انتزاع الحكم هو نفس البعث والزجر المتوجهين إلى العبد، وحينئذ فلا إشكال فى عدم تحقق الحكم قبل حصول الشرط، لعدم ثبوت البعث قبله، كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أن بعض الأعاظم بعد اختياره أن الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية التى يظهرها المريد بالقول أو الفعل (۱) ذهب إلى خلاف ما عليه المشهور، وأن الإرادة فى الواجب المشروط موجودة قبل تحقق

۱ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۳۹ / السطر ۲.

(۴۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۱)، البعث، الإنبعاث (۴)، النوم (۱)، الهلاك (۱)، الوجوب (۱)، دولة العراق (۱)

فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور

الشرط مدعيا أن الوجدان دليل عليه.

قال: فإنا نجد من أنفسنا إرادة العمل الذى يكون فيه مصلحة لنا على تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحققا بالفعل (۱).

وأنت خبير بأنه لو سلم انتزاع الحكم عن نفس الإرادة المظهرة، فلاـ نسلم انتزاعه عن هذا النحو من الإرادة المتحققة فى الواجب المشروط، كما لا يخفى.

فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور ثم إنه ربما يورد على مذهب المشهور بإيرادات شتى:

منها: ما أورده عليه ذلك البعض المتقدم - على ما فى التقريرات المنسوبة إليه - من أنه لاـ إشكال فى إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل تحقق شرطه، ولاـ ريب فى أن إنشاء التكليف من المقدمات التى يتوصل بها المولى إلى تحصيل المكلف به فى الخارج، والواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقق شرطه فى الخارج، فكيف يتصور أن يتوصل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلا؟! فلابد أن يلتزم المشهور فى دفع هذا الإشكال بوجود غرض نفسى فى نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقق شرطه، وهو كما ترى.

ولكن من التزم بما ذهبنا إليه لا يرد عليه هذا الإشكال، لفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط، فالمولى يتوصل بإنشائه إلى ما يريده فعلا وإن كان على تقدير (۲). انتهى.

وأنت خبير بأنه لم يكن للمشهور الالتزام بما ذكره أصلا، فإن الإنشاءات

۱ - نفس المصدر ۱: ۳۴۲ / السطر ۳.

۲ - نفس المصدر ۱: ۳۴۶ - ۳۴۷.

صفحه(۴۴)

وإن كانت للتوصل إلى تحصيل المراد إلا أنه حيث يكون المكلفون مختلفين من حيث تحقق الشرط بالنسبة إليهم وعدمه لا بأس بإنشاء الوجوب على النحو المذكور وإن لم يكن الشرط حاصلا بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما أن الإنشاءات الواقعة فى الشريعة إنما هى على نحو القوانين الكلية، فلا يمكن أن تكون متوقفة على تحقق شرائطها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا، مضافا إلى أن هذا الإيراد لا يدفع بما التزمه فى الواجب المشروط، فتدبر.

منها: – وهی عمدتها – أنه لو کانت الإرادة المتعلقة بالواجب المشروط حاصلة عند تحقق الشرط لا قبله، یلزم أن لا تکون المقدمات الوجودیة لتحقق الواجب المشروط واجبة بالوجوب الغیری قبل تحقق الشرط، لعدم کون ذی المقدمة واجبا قبله حتی یسری الوجوب منها إلی مقدمته، وهذا بخلاف ما لو قیل بتحقق الإرادة قبل حصول الشرط، کما التزم به بعض الأعاظم (قدس سره) علی ما عرفت، فإن تعلق الإرادة الغیریة بالمقدمات لوجود الإرادة النفسیة المتعلقة بذی المقدمة بالفعل.

والتحقیق فی دفع الإیراد عن المشهور أن یقال: إن ما اشتهر فی الألسن وتکرر فی أکثر الکلمات من أن الإرادة المتعلقة بالمقدمة ناشئة ومترشحة من الإرادة المتعلقة بذی المقدمة، وکذا الوجوب المتعلق بالأولی سار من الوجوب المتعلق بالثانیة لیس علی ما ینبغی، بل محل نظر ومنع، کما عرفت فی صدر مبحث المقدمة، فإنه لا معنی لکون الإرادة علة موجدة لإرادة أخری، فإن کل إرادة فلها مباد ومقدمات مخصوصة، فکما أن الإرادة المتعلقة بذی المقدمة ناشئة من المبادئ الخاصة بها فکذلک الإرادة المتعلقة بالمقدمة لها مقدمات ومباد مخصوصة بها، غایة الأمر أن تعلق الإرادة بها لحصول مطلوبه الأولی

(۴۵)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)

الذی تعلقت به الإرادة الأولیة.

وبالجملة فلا إشکال فی أن کل إرادة معلولة للنفس وموجدة بفعالیتها، ولا یعقل أن تکون علته الإرادة المتعلقة بشیء آخر، کما حقق فی محله، وهکذا الوجوب المتعلق بشیء لا یعقل أن یسری إلی شیء آخر أصلا.

وحینئذ فنقول: إن الملازمة بین الإرادة المتعلقة بذی المقدمة وبین الإرادة المتعلقة بالمقدمة علی تقدیر ثبوتها إنما هی لتوقف حصول غرض المولی علی تحققها فی الخارج، لا لتحقق الإرادة بذی المقدمة، فإن تعلقها بها أیضا للتوصل إلی تحصیل غرضه، فإذا فرض فی مقام عدم تعلق الإرادة الفعلیة بذی المقدمة – کما فی المقام – فلا یمنع عن تعلق الإرادة الفعلیة بالمقدمة، لبقاء ملاک تعلق الإرادة بها، وهی توقف حصول غرض المولی علیها علی حالها.

وبالجملة، فلو فرض فی مقام اطلاع العبد علی أن المولی یرید شیئا علی تقدیر خاص، وفرض العلم بتحقق ذلک التقدیر المستلزم للعلم بإرادته قطعا، وفرض أیضا توقف حصول ذلک الشیء علی أمر لا یمکن تحصیله بعد تحقق شرط الوجوب، فمن الواضح أن العقل یحکم بوجوب الإتیان بمقدمة ذلک الشیء وإن لم تکن الإرادة المتعلقة بذی المقدمة موجودة بالفعل.

والحاصل أنه حیث یکون الدائر علی ألسنتهم أن الإرادة المتعلقة بالمقدمة ناشئة من الإرادة المتعلقة بذی المقدمة، ورأوا أن المشهور لا یلتزمون بوجود الإرادة قبل تحقق الشرط فی الواجب المشروط، فلذا أوردوا علی المشهور بأنه لایبقی وجه لوجوب المقدمة قبل تحقق الشرط (۱).

۱ – هدایة المسترشدین: ۲۱۷ / السطر ۱، بدائع الأفکار (تقریرات المحقق العراقی) الآملی ۱: ۳۴۶ / السطر ۲۲.

(۴۶)

صفحهمفاتیح البحث: المنع (۱)، دولة العراق (۱)

وبما حققناه قد ظهر لک أنه لا وجه لهذا الإیراد أصلا، کما عرفت.

ثم إنه لو قلنا بخلاف ما علیه المشهور والتزمنا بما التزم به ذلک البعض من تحقق الإرادة قبل تحقق الشرط، فتعلقها بالمقدمة أیضا مورد منع، فإنه لا یعقل ترشح الإرادة المطلقة بالمقدمة من الإرادة التقدیریة المتعلقة بذی المقدمة بعد لزوم السنخیة بین المعلول وعلته، فإنه کیف یمکن أن تکون الإرادة المتعلقة بالمقدمة مطلقة بمعنی وجوب تحصیلها فعلا، مع أن الإرادة المتعلقة بذی المقدمة تقدیریة کما هو واضح.

والمتحصل من جمیع ما ذکرنا فی الواجب المشروط أمور:

الأول: أن القيود بحسب الواقع على قسمين.

الثانى: أن القيود راجعة إلى الهيئة، كما هو ظاهر اللفظ، ولا امتناع فى رجوعها إليها، كما ينسب إلى الشيخ الأنصارى (قدس سره) (۱).

الثالث: أن الحكم إنما ينتزع من نفس البعث والزجر، والدليل عليه أنه يجعل مقسما للحكم التكليفى والوضعى، ولا معنى للقول بأن الحكم فى الأحكام الوضعية عبارة عن الإرادة مطلقة أو مقيدة بالإظهار، كما هو واضح.

الرابع: أن الوجوب فى الواجب المشروط إنما هو بعد تحقق الشرط لا قبله.

الخامس: أنه تكون المقدمات واجبة قبل تحقق الشرط ولو لم تكن ذو المقدمة واجبا قبله، كما عرفت تحقيقه.

۱ – مطارح الأنظار: ۴۶ / السطر ۲.

(۴۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، البعث، الإنبعاث (۱)، المنع (۱)، الوجوب (۱)

الأمر الخامس: فى الواجب المعلق والمنجز

الأمر الخامس فى الواجب المعلق والمنجز ربما يقسم الواجب أيضا ببعض الاعتبارات إلى معلق ومنجز، ويقال – كما فى الفصول –: إن المراد بالمنجز هو الذى يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة وبالمعلق هو الذى يتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجئ وقته، وهو غير مقدور له.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو: أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل (۱).

ولا يخفى: أن الالتزام بالواجب المعلق إنما هو للتخلص عما أورد على المشهور فى الواجب المشروط من أنه بناء على عدم تحقق الإرادة قبل حصول الشرط كما هو مذهبه لم يبق وجه لسراية الإرادة إلى المقدمات قبل حصوله فإنه حيث تعسر عليهم رفع هذا الإيراد مع ما رأوا فى بعض الموارد من دلالة بعض الأخبار على وجوب المقدمات فى بعض الواجبات المشروطة قبل تحقق شرطها فلذا تمسكوا بذيل الواجب المعلق والتزموا بثبوت الوجوب فيه قبل حصول شرط الواجب بخلاف المشروط.

۱ – الفصول الغروية: ۷۹ / السطر ۳۵.

(۴۸)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (۱)

ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلق

ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلق ثم إنه يظهر من بعضهم إنكار الواجب المعلق مدعيا استحالة كون الإرادة موجودة قبل المراد (۱).

وأطال الكلام فى النقض والإبرام فى هذا المقام بعض المحققين فى تعليقته على الكفاية.

وخلاصة ما ذكره هناك: أن النفس مع وحدتها ذات منازل ودرجات، ففى مرتبة القوة العاقلة مثلا تدرك فى الفعل فائدة عائدة إليها، وفى مرتبة القوة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل، فإذا لم يجد مزاحما ومانعا، يخرج ذلك الشوق من حد النقصان إلى حد الكمال الذى يعبر عنه بالقصد والإرادة، فينبعث من هذا الشوق البالغ حد نصاب الباعثية هيجان فى مرتبة القوة العاملة المنبثة فى العضلات، ومن الواضح أن الشوق وإن أمكن تعلقه بأمر استقبالى إلا أن الإرادة ليس نفس الشوق بأية مرتبة كان، بل الشوق البالغ حد

النصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثة للفعل، وحينئذ فلا يتخلف عن انبعاث القوة العاملة وهيجانها لتحريك العضلات غير المنفك عن حركتها، ولذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات (٢).

فمن يقول بإمكان تعلقها بأمر استقبالى إن أراد حصول الإرادة التى هى علة تامة لحركة العضلات إلا أن معلولها حصول الحركة فى ظرف كذا، فهو عين انفكاك العلة عن المعلول.

١ – تشريح الأصول: ١٩١ / السطر ٢١.

٢ – شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٩۴، الحكمة المتعالية ۶: ٣٢٣، الهامش ١.

(۴٩)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (١)

وإن أراد أن ذات العلة – وهى الإرادة – موجودة من قبل إلا أن شرط تأثيرها – وهو حضور وقت المراد – حيث لم يكن موجودا ما أثرت العلة فى حركة العضلات.

ففيه: أن حضور الوقت إن كان شرطا فى بلوغ الشوق إلى حد الكمال المعبر عنه بالإرادة، فهو عين ما قلنا من أن حقيقة الإرادة لا تنفك عن الانبعاث، وإن كان شرطا فى تأثير الشوق البالغ حد الإرادة الموجود من أول الأمر، فهو غير معقول، لأن عدم التأثير مع كون الشوق بالغا إلى حد الباعثية لا يعقل، لعدم انفكاك البعث الفعلى عن الانبعاث، فاجتماع البعث وعدم تحقق الانبعاث ليس إلا كاجتماع المتناقضين.

وأما ما ذكر فى المتن: من لزوم تعلق الإرادة بأمر استقبالى إذا كان المراد ذا مقدمات كثيرة، فإن إرادة مقدماته منبعثة عن إرادة ذيها قطعا (١)، فتوضيح الحال فيه أن الشوق إلى المقدمة لابد من انبعاثه من الشوق إلى ذيها، لكن الشوق إلى ذيها لما لم يمكن وصوله إلى حد الباعثية لتوقف المراد على مقدمات، فلاـ محالة يقف فى مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طى المقدمات، فالشوق بالمقدمة لا مانع من بلوغه إلى حد الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذيها، وما هو المسلم فى باب التبعية تبعية الشوق للشوق لا تبعية الجزء الأخير من العلة، فإنه محال، وإلا لزم إما انفكاك العلة عن المعلول أو تقدمه عليها.

هذا كله فى الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية: فهى عبارة عن إرادة فعل الغير منه اختيارا وحيث إن المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا محالة ليس بنفسه تحت

١ – كفاية الأصول: ١٢٨ – ١٢٩.

(۵٠)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

اختياره، بل بالتسبيب إليه بجعل الداعى إليه، وهو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيارا الشوق إلى البعث نحوه، فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى، كان إرادة تشريعية، وإلا فلا، ومعه لا يعقل البعث نحو أمر استقبالى، إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى، لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سميناه بعثا فى الحقيقة بعثا ولو إمكانا.

ثم أورد على نفسه ببعض الإيرادات مع الجواب عنها (١) لا مجال لنقلها.

ولا يخفى أنه يرد على ما ذكره فى الإرادة التكوينية وجوه من الإيراد:

منها: أن ما ذكره من أن الإرادة هى المرتبة الكاملة من الشوق، محل نظر، بل منع، فإن الشوق نظير المحبة والعشق من الأمور الانفعالية للنفس والإرادة بمنزلة القوة الفاعلية لها، ولا يعقل أن يبلغ ما يكون من الأمور الانفعالية إلى مرتبة الأمور الفاعلية ولو بلغ من الكمال ما

بلغ، فإن الكمال البالغ إليه إنما هو الكمال في مرتبته، لا انقلاب حقيقته إلى حقيقة أخرى، وهذا من الأمور الواضحة المحققة في محلها (٢).

منها – وهي العمدة –: أن ما ذكره – بل اشتهر في الألسن وتكرر في الكلمات – من أن الإرادة هي الجزء الأخير من العلة التامة ليس مبرهنا عليه، بل إنما هو صرف ادعاء لا دليل عليه لو لم نقل بكون الوجدان شاهدا وقاضيا بخلافه، فإنه من الواضح أن الإرادة المتعلقة بالمراد فيما لو كان غير نفس تحريك العضلات ليست بعينها هي الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات لأجل

١ – نهاية الدراية ٢: ٧٢ – ٨٠.

٢ – الحكمة المتعالية ١: ٤٣٦ – ٤٣٧، الطلب والإرادة، الإمام الخميني (قدس سره): ١٠٩، أنوار الهداية ١: ٦٣.

(٥١)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (٦)، المنع (١)، الشهادة (١)

تحقق ذلك المراد، فالإرادة المتعلقة بشرب الماء ليست هي نفس الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات نحو الإناء الواقع فيه الماء، لما قد حقق في محله من عدم إمكان تعلق إرادة واحدة بمرادين، وكذا لا يجوز تعلق إرادتين بمراد واحد، ضرورة أن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد، كما قرر في محله (١).

فإذا ثبتت تعدد الإرادة، فنقول: إن الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات هي التي تكون علة تامة لحركتها، لا لكون الإرادة علة لحصول كل مراد، بل لأنه حيث تكون القوى مقهورة للنفس محكومة بالنسبة إليها، فلا محالة لا تتعصى عن إطاعتها، كما أنه ربما يعرض بعض تلك القوى ما يمنعه عن الانقياد لها، فربما تريد تحريكها ومعه لا تتحرك لثبوت المزاحم.

وبالجملة فالإرادة لا تكون علة تامة بالنسبة إلى كل مراد، بل إنما تكون كذلك فيما لو كان المراد تحريك قوى النفس مع كونها سليمة عن الآفة وقابلة للانقياد عنها، لما عرفت من عدم التعصي عنها، وحينئذ فلو فرض أن النفس أراد تحريكها في الاستقبال فهل الانقياد لها يقتضي التحرك في الحال أو في الاستقبال؟

والحاصل: أن منشأ الحكم بامتناع تعلق الإرادة بأمر استقبالي هو كون الإرادة علة تامة، وبعدما عرفت من عدم كونها كذلك في جميع الموارد وفي موارد ثبوتها لا ـ ينافي كون المراد أمرا استقباليا كما عرفت، لم يبق وجه لامتناع انفكاك الإرادة عن المراد بعد وضوح إمكان تعلق الإرادة بما هو كذلك.

منها: أن ما ذكره في مقام الجواب عن المتن من أنه إذا كان المراد ذا مقدمات كثيرة تكون المقدمات تابعة لذيها بالنسبة إلى الشوق لا الإرادة، فيرد

١ – الحكمة المتعالية ٦: ٤٢٣ – ٤٢٤.

(٥٢)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، الجواز (١)

عليه – مضافا إلى ما ذكرنا في محله من أن الشوق ليس من مقدمات الإرادة (١)، لأن الإنسان كثيرا ما يريد بعض الأشياء مع عدم الاشتياق إليه أصلا، بل ربما ينزجر عنه كمال الانزجار، كشرب الدواء مثلا – أنه لو سلمنا ذلك، فلا نسلم بالنسبة إلى المقدمات، فإنها لا تكون مشتاقا إليها للمريد من حيث المقدمية أصلا، فكيف تتبع ذيها في الشوق؟!

هذا، مضافا إلى أنه لو لم يكن الشوق في ذي المقدمة بالغا إلى حد إرادتها – كما اعترف به – فكيف يمكن بلوغه في المقدمة إلى حد الإرادة مع كونها مرادة بوصف المقدمية؟! كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره في الإرادة التكوينية.

وأما ما ذكره في الإرادة التشريعية التي هي محل النزاع في المقام.

فيرد عليه – مضافا إلى أن البعث ليس لإيجاد الداعى للمكلف إلى الفعل، بل لإيجاد موضوع الإطاعة والعصيان – أن امتناع انفكاك الانبعاث عن البعث الفعلى وإن كان غير قابل للمنع أصلا إلا أنه لو فرض أن العبد مبعوث إلى أمر استقبالى – كما فى المقام – فامتناع تخلف الانبعاث إنما هو فى وقت حضوره.

وبالجملة، فالبعث إلى الأمر الفعلى يمتنع انفكاك الانبعاث الفعلى إليه، وأما البعث إلى الأمر الاستقبالى فالانبعاث بالنسبة إليه يلحظ فى زمان حضور وقت ذلك الأمر، كما لا يخفى.

ثم إنه ذكر بعض الأعاظم – على ما فى التقريرات المنسوبة إليها – فى مقام امتناع الواجب المعلق ما ملخصه: أن امتناعه ليس لأجل استحالة تعلق التكليف بأمر مستقبل، كيف والواجبات الشرعية كلها من هذا القبيل، ولا لعدم

١ – الطلب والإرادة، الإمام الخمينى (قدس سره): ۳۹، أنوار الهداية ١: ۶۳.

(۵۳)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (٢)، الدواء، التداوى (١)، كتاب أنوار الهداية للسيد الخمينى (١)

إمكان تعلق الإرادة بأمر مستقبل، فإن إمكانه بمكان من الوضوح بحيث لا مجال لإنكاره، بل يستحيل أن لا تتعلق الإرادة من الملتفت به إذا كان متعلقا لغرضه، كما هو واضح، بل امتناعه إنما هو لكون الأحكام الشرعية إنما هو على نهج القضايا الحقيقية، ومعنى كون القضية حقيقية هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروضة الوجود موضوعا للحكم، فيكون كل حكم مشروطا بوجود الموضوع بماله من القيود من غير فرق بين أن يكون الحكم من الموقتات أو غيرها، غايته أن فى الموقتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة فى موضوعات سائر الأحكام من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك.

وحينئذ ينبغى أن يسئل ممن قال بالواجب المعلق أنه أى خصوصية بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدم الوجوب عليه دون سائر القيود؟

وليت شعرى ما الفرق بين الاستطاعة فى الحج والوقت فى الصوم حيث كان وجوب الحج مشروطا بها ولم يكن وجوب الصوم مشروطا بالوقت، فإن كان الملاك فى الأول هو كونها مأخوذا قيد للموضوع ومفروض الوجود، فالوقت أيضا كذلك، بل الأمر فيه أوضح، لأنه لا يمكن إلا أخذه مفروض الوجود، لأنه أمر غير اختيارى، وكل ما هو كذلك لابد أن يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا لا مطلقا، وإلا يلزم تكليف العاجز.

والحاصل: أن القول بتقدم التكليف عليه – كما هو الشأن فى سائر القيود التى يتقدم التكليف عليها، كالطهارة والساتر وغير ذلك – يستلزم محالا فى محال، لأنه يلزم أولا لزوم تحصيله، كما فى تلك القيود، والمفروض عدم إمكان تحصيله، وثانيا تحصيل الحاصل، لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

وبالجملة دعوى إمكان الواجب المعلق فى القضايا الشرعية التى تكون

(۵۴)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (١)، الحج (٢)، الصيام، الصوم (٢)، الوجوب (٢)

على نهج القضايا الحقيقية فى غاية السقوط. هذه خلاصة ما ذكره المحقق النائينى على ما فى التقريرات (١).

ويتوجه عليه ما عرفت سابقا: من أن القيود على قسمين:

فإنه قد تتعلق إرادة المريد بالصلاة فى المسجد مثلا بمعنى كون مراده هو هذا الأمر المقيد لأجل دخالة القيد فى حصول غرضه، فلا محالة يصير بصدد تحصيل مطلوبه حتى لو لم يكن المسجد موجودا يريد بناءه حتى يصلى فيه أو يأمر ببنائه لذلك.

وقد تتعلق إرادته بالصلاة على تقدير تحقق المسجد بمعنى أنه لا يكون طالبا لأصل الصلاة ومريدا لها لكن على تقدير وجود المسجد يرى نفسه مجبورا بالإتيان بها لبعض الجهات، فربما يتوصل بأسباب مختلفة ووسائط متعددة لأجل عدم تحقق المسجد لعدم كونه

مشتاقا إلى الصلاة مريدا لها أصلا ولكن على تقدير تحققه يجبر نفسه على الإتيان بها فيه، ولهذا نظائر كثيرة، فإنه قد تتعلق إرادة الإنسان بضيافة صديقه مطلقا، فإنه لا محالة يصير بصدد تحصيل مقدماته حتى لو لم يكن فى بلده يدعوه إليه، وقد تتعلق إرادته بضيافته على تقدير مسافرته إلى بلد المضيف ونزوله فى منزله وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ففى الصورة الأولى من المثالين لا يكون القيد مفروض الوجود حتى يكون التكليف متأخرا عنه وثابتا على تقدير وجوده، بل هو من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب لا ـ فوقها لو كان أمرا مقدور المكلف، كما أنه لو لم يكن مقدورا يكون التكليف ثابتا قبله وإن لم يكن متوجها إليه أصلا، وهذا هو الفرق بين الاستطاعة فى الحج والوقت فى الصوم.

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۱۸۶ – ۱۸۹.

(۵۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الحج (۱)، السجود (۵)، الصّلاة (۲)، الصيام، الصوم (۱)

حول ما تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة

وما ذكره من لزوم تحصيل الحاصل، ففيه: أنه لم يؤخذ مفروض الوجود حتى يلزم ذلك، كما عرفت.

وبالجملة فإمكان الواجب المعلق فى الشرعيات وإن كانت الأحكام على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح، لما عرفت من عدم الاستحالة بشئ من الوجوه التى ذكروها.

هذا كله فيما لو علم رجوع القيد الواقع فى الكلام إلى الهيئة أو المادة.

حول ما تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة ولو شك فى رجوع القيد ودار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة ولم يكن فى اللفظ ما يقتضى الرجوع إلى أحدهما معينا، فقد قيل بترجيح تقييد المادة وإبقاء إطلاق الهيئة على حاله، لأن الإطلاق فى جانب الهيئة يكون شموليا، بخلاف جانب المادة، فإن إطلاقها يكون بدليا، فإن قولك: أكرم زيدا إن جاءك، لو كان القيد فيه راجعا إلى المادة يكون وجوب الإكرام ثابتا على جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرا له، كما أنه لو رجع إلى الهيئة يكون صرف وجود الإكرام واجبا، وهذا معنى الشمول والبدلية.

والظاهر أنه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى والإطلاق البدلى، يكون الترجيح مع الثانى، لأن الإطلاق البدلى لا يشمل الفردين فى حالة واحدة كما لا يخفى (۱).

أقول: ينبغى أن نتكلم فى مقامين:

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۲۱۵.

(۵۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الكرم، الكرامة (۱)، الوجوب (۱)

الأول: فيما ذكروه فى باب المطلق والمقيد من معنى الإطلاق الشمولى والبدلى.

الثانى: فى جريان ذلك فى المقام على تقدير صحته وعدم جريانه.

أما الكلام فى المقام الأول: فملخصه أن معنى الإطلاق – كما حقق فى محله – عدم كون الكلام مقيدا بقيد، كما أن معنى المقيد خلافه (۱)، وحينئذ فإذا تكلم بكلام مع عدم التقييد بقيد، فيحمل على أن مراده هو المطلق، لأن التكلم من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المتكلم كسائر أفعاله الاختيارية، فمع عدم التقييد يحمل على الإطلاق، لأنه لو كان مراده المقيد، يلزم عليه التقييد بعد كونه فاعلا مختارا غير مكره، ومعنى الإطلاق كما عرفت هو عدم التقييد، فإذا قال: أعتق رقبة، ولم يقيدها بالمؤمنة، فيحمل على أن مراده هو طبيعة الرقبة بمعنى أن ماله دخل فى تحقق غرضه هى هذه الطبيعة المطلقة المرسلة غير المتقيدة بقيد أصلا، وحينئذ فما ذكروه من

الإطلاق الشمولي (٢) لم يعلم له وجه، لأنه ليس في الإطلاق بما ذكرناه من المعنى شمول أصلا، فإن بين الشمول وبين كون الموضوع هي الطبيعة مع عدم القيد بون بعيد فإنه فرق بين قوله: أعتق كل رقبة، وقوله: أعتق رقبة، فإن المطلوب في الأول هو ما يشمل جميع الأفراد، بخلاف الثاني، فإن المطلوب فيه ليس إلا نفس الطبيعة المرسلة المحمولة على الإطلاق من حيث صدورها من الفاعل المختار غير متقيدة بقيد لا من حيث دلالة اللفظ عليه.

١ – مناهج الوصول ٢: ٣١٣.

٢ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٥۶٢.

(٥٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، العتق (٣)

وبالجملة، فليس في الطبيعة المحمولة على الإطلاق شمول أصلا، فإن لفظ الإنسان لا يحكى إلا عن نفس طبيعته، واتحادها مع الأفراد في الخارج لا يوجب كون اللفظ موضوعا بإزائها، فإن مسألة الوضع غير مسألة الاتحاد في التحقق، فحمل لفظ الإنسان على إطلاقه لا يوجب إلا أن يكون المراد هي نفس طبيعته، لا الشمول لأفراده بعد عدم كون اللفظ موضوعا بإزائها.

هذا في الإطلاق الشمولي، وأما الإطلاق البدلي: فكذلك، غاية الأمر أن البدلية تستفاد من دال آخر، كالتنوين في قوله: أكرم عالما، فإن لفظ " العالم " لا يدل إلا على طبيعته، والتنوين يدل على وحدته، وتفصيل الكلام في محله.

وأما الكلام في المقام الثاني: فملخصه أنه ولو سلمنا الإطلاق الشمولي بالمعنى الذي ذكروه، فلا نسلم جريانه في المقام أصلا، فإن مرجع الإطلاق الشمولي إلى الاستغراق، ولا يعقل تعلق البعث التأسيسي بطبيعة واحدة متكررا، كما أنه لا يعقل تعلق إرادات متعددة بمراد واحد، لأن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد.

وبالجملة، فمرجع الإطلاق الشمولي في جانب البعث إلى الأبعاث المتعددة، ولا يمكن أن يكون متعلقها أمرا واحدا، كما هو المفروض في المقام.

ثم إنه لو سلم جريان الإطلاق الشمولي فيما نحن فيه، فما المرجح لإبقائه على حاله وتقييد الإطلاق البدلي؟ بعدما عرفت من أن البدلية تستفاد من دال آخر، كالتنوين في المثال المتقدم فإن قولك: أكرم عالما، يحمل على الإطلاق، لعدم كون القيد مذكورا معه بعد كون المتكلم فاعلا مختارا، وهذا بعينه موجود في الإطلاق الشمولي، غاية الأمر أن التنوين يدل على البدلية في القسم الأول، فلا ترجيح لتقييد أحد الإطلاقين على تقييد الآخر أصلا، كما لا يخفى.

(٥٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، البعث، الإنبعاث (٢)، الكرم، الكرامة (٢)

الأمر السادس: في الواجب النفسي والغيري

الأمر السادس في الواجب النفسي والغيري والكلام فيه يقع في مقامين:

الأول: في الإرادة المتعلقة بالأفعال أعم من إرادة الفاعل، والأمر.

الثاني: في البعث الصادر منه.

أما الكلام في المقام الأول: فملخصه أن إرادة الفاعل لا تتعلق أولا إلا بما هو محبوب له بالذات ومعشوق له بنفسه، والإرادات المتعلقة بمقدمات حصول ذلك المحبوب الأولي إنما هي في طول تلك الإرادة المتعلقة به، ومتأخرة عنها ومترشحة منها، لا بمعنى كونها علة موجدة لها، فإن ذلك لا يعقل كما مر مرارا، بل بمعنى أن تعلق الاشتياق بمراداتها إنما هو لتحصيل الغرض الأقصى والمطلوب الأولي.

وبالجملة، فأكثر الإرادات المتعلقة بالأفعال الصادرة من البشر بل كلها إنما هو لتحصيل ما يكون مرادا بالذات ومشتاقا إليه بنفسه، وهي

اللذة والاستراحة، كما لا يخفى، وكذا يقال فى إرادة الآمر بلا فرق بينهما أصلا.

وأما الكلام فى المقام الثانى: الـذى هو المقصود بالأصالة فى هذا المقام، إذ التقسيم إنما هو للواجب باعتبار الوجوب، وقد عرفت أنه لا يكون عبارة عن مجرد الإرادة المظهرة، بل إنما هو عبارة عن البعث الصادر من الآمر، فملخصه:

أن البعث إلى شئ إن كـان للتوصـل إلى حصول مـا يكون متعلقا للبعث الآخر، وبعبارة أخرى: كان فوق هـذا البعث بعث آخر يكون الغرض منه التوصل إلى حصول المبعوث إليه بالبعث الأولى، فهو واجب غيرى، وإن لم يكن الغرض

(۵۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۴)

مقتضى الأصل اللفظى فى المقام

الباعث الداعى على البعث الوصول إلى مبعوث إليه ببعث آخر، فالواجب واجب نفسى.

مقتضى الأصل اللفظى فى المقـام ثم إنه لو دار الأمر بينهما وتردد بين أن يكون هو الواجب النفسى أو الغيرى ولم يكن فى البين ما يدل على أحدهما، فقد يقال بأن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الواجب النفسى، لأن غيره يحتاج إلى خصوصـية زائدة، وهى كون المقصود منه التوصل إلى شئ آخر، وأما النفسية فلا يزيد على أصل الوجوب، فالإطلاق يقتضى تعيينه (۱).

وفيه ما لا يخفى من الضـعف، فإنه لا إشـكال فى أن الواجب النفسى والغيرى قسمان لطبيعة الواجب، ولا يعقل أن يكون أحد الأقسام عين المقسم، بل لابد أن يكون لها خصوصية زائدة على أصل المقسم وجودية كانت أو عدمية.

والـذى ينبغى أن يقال: إنه حيث كانت الحجـة من قبل المولى تامـة غير محتاجـة إلى شـئ آخر، فهى قاطعـة للعذر بالنسـبة إلى العبد، ويصـح للمولى الاحتجـاج بها عليه، فلا محالـة تحتاج إلى الجواب، كما مر نظيره فى مبحث دلالـة صـيغة الأمر على الوجوب، فلو قال: ائتنى بالمـاء، وشـك فى أن المقصـود هـو مجرد تمكنه من المـاء أو اسـتعماله فى الوضوء فتوضـأ، فمجرد احتمـال أن يكون المقصود اسـتعماله فى الوضوء، فلم يبق له موضوع لفرض التوضـى بماء آخر لا يصحح الاحتجاج به على المولى بعد تمامية الحجة من قبله، بل اللازم تحصيل الماء للمولى. نعم لا يثبت بما ذكرنا كون الواجب واجبا نفسيا حتى يترتب

۱ – مطارح الأنظار: ۶۷ / السطر ۱۰، كفاية الأصول: ۱۳۶.

(۶۰)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)، الوضوء (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

عليه ما يترتب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

ثم لاـ يخفى أن التقسيم إلى النفسى والغيرى ليس تقسيما للـواجب بمعنى كـون الوجـوب أمرا جامعـا بينهمـا، كيف وقـد عرفت أن الحروف بتمامهـا يكـون الوضع فيهـا عامـا والموضوع له خاصـا، فكيف يمكن أن يكون مـدلول الهيئـة أمرا جامعـا بين القسـمين؟! بل التقسيم لأجل اختلاف الداعى، بمعنى أن الداعى إلى البعث إلى شـئ قد يكون للتوصل إلى شـئ آخر وقد لا يكون، وإلا فالبعث أمر واحـد لاـ يختلف فى القسـمين أصـلا، كمـا هو الشأن فى الوجوب والاسـتحباب، فإنهما ليسا من أقسام الطلب والبعث بمعنى أن يكون البعـث على نحـوين، بـل البعـث الصـادر عـن إرادة حتميـة يقـال لـه: الوجـوب، كمـا أن البعث الصـادر عن إرادة غير حتميـة يقـال له: الاستحباب، فتأمل جيدا.

ثم إن بعض الأعاظم من المعاصرين ذكر فيما لو شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى ما ملخصه بالنسبة إلى الأصل اللفظى أنه لما كان الواجب الغيرى وجوبه مترشـحا عن وجوب الغير، كان وجوبه مشـروطا بوجوب الغير، كما أن نفس غير الواجب يكون وجوده مشروطا بنفس الواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقـدمات الوجوبيـة للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقـدمات الوجودية

لنفس ذلك الغير.

مثلا: يكون وجوب الوضوء مشروطا بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، وحينئذ يكون مرجع الشك فى النفسية والغيرية إلى شكين: أحدهما: الشك فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، وثانيهما: الشك فى تقييد مادة الغير به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن هناك إطلاقا فى كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقا لم يأخذ الوضوء قيدا لها، ودليل إيجاب

(۶۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، البعث، الإنبعاث (۳)، الصّلاة (۲)، الوضوء (۳)، الوجوب (۲)

الوضوء كذلك لم يقيد وجوبه بوجوب الصلاة، فلا إشكال فى صحة التمسك بكل من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى ولو كان لأحدهما فقط إطلاق يكفى فى إثبات الوجوب النفسى أيضا، لأن مثبتات الأصول اللفظية حجة (۱). انتهى ملخص ما فى التقريرات المنسوبة إليه.

ولكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:

الوجه الأول: أنك عرفت فيما تقدم أنه لا يعقل كون وجوب المقدمة مترشحا من وجوب ذيها بمعنى أن يكون الثانى علة موجدة للأول، كما هو معنى الترشح، كما أنه لا يعقل ترشح الإرادة المتعلقة بالمقدمة من الإرادة المتعلقة بذيلها، وهذا واضح جدا.

الوجه الثانى: أن ما ذكره من أنه حيث كان وجوب المقدمة مترشحا من وجوب ذيها، فلا محالة يكون مشروطا به، محل نظر بل منع، لأنه لو سلم الترشح والنشو، فلا نسلم كونه مشروطا به، بل لا يعقل، لأن معنى الترشح - كما عرفت - هو كون المترشح معلولا للمترشح منه، وحينئذ فاشتراط المعلول بوجود العلة إن كان فى حال انتفاء المعلول، فبطلانه أظهر من أن يخفى، لأن الاشتراط وصف وجودى لا يعقل عروضه للمعدوم أصلا، وإن كان فى حال وجوده، فانتزاع المعلولية منه إنما هو فى الرتبة المتأخرة عن الاشتراط، ومن المعلوم خلافه.

الوجه الثالث: أن ما ذكره من أنه يكون وجود الغير مشروطا بوجود الواجب الغيرى بمعنى أن المقصود من الغير هو تحققه مقيدا بذلك الواجب الغيرى، فلا يتم على إطلاقه وإن كان فى المثال صحيحا، لأنه لو فرض أن المولى أمر بنصب السلم وشك فى أن وجوبه هل يكون نفسيا أو غيريا، فإنه ولو سلم

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۲۲۰ - ۲۲۲.

(۶۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، المنع (۱)، الصّلاة (۱)، الوضوء (۱)، الوجوب (۳)

مقتضى الأصل العملى فى المقام

أنه بناء على الغيرية يكون وجوبه مترشحا من وجوب الكون على السطح مشروطا به، ولكن لا نسلم أن المقصود من الأمر بالكون على السطح هو الكون عليه مقيدا بنصب السلم، كما كانت الصلاة مشروطة بالطهارة.

الوجه الرابع: أن ما ذكره من كون مثبتات الأصول اللفظية حجة دون الأصول العملية، ليس مبرهنا عليه، بل يكون محل شك وريبة، وسيجئ إن شاء الله تعالى.

هذا كله فيما يتعلق بما ذكره البعض المتقدم فيما يقتضيه الأصول اللفظية التى لا مجال معها للأصول العملية أصلا.

مقتضى الأصل العملى فى المقام وأما بالنسبة إلى الأصول العملية، فذكر للمسألة صورا ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيرى من دون أن يكون وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد

الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة وشك في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريا أو نفسيا، ففي هذه الصورة يرجع الشك إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون من باب الأقل والأكثر الارتباطي، وأصالة البراءة نافية للشرطية، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية، وأما من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا أثر لها، للعلم بوجوبه على كل حال نفسيا كان أو غيريا. نعم ربما يثمر في وحدة العقاب وتعدده عند تركه لكل من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

الصورة الثانية: هي الصورة الأولى ولكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، فحينئذ يرجع الشك

(۶۳)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (۱)، الصّلاة (۵)، الوضوء (۳)، الوجوب (۴)

في غيرية الوضوء ونفسيته إلى الشك في اشتراطه بالزوال وعدمه، إذ لو كان واجبا غيريا، يكون مشروطا بالزوال، كالصلاة، وحينئذ فمقتضى الأصل العملي هو الاشتراط، للشك في وجوبه قبل الزوال، كما أن أصالة البراءة تنفي تقييد الصلاة بالوضوء، ولا منافاة بين إجراء البراءة لنفي وجوبه قبل الزوال وبين إجرائها لنفي قيديته للصلاة، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته ولكن شك في وجوب الغير، كما إذا شك في وجوب الصلاة وعلم بوجوب الوضوء ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة بمقتضى البراءة، أو نفسيا حتى يجب، والأقوى في هذه الصورة وجوب الوضوء، لأن المقام يكون من التوسط في التنجيز الذي عليه يبتني جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي (۱). انتهى ملخصا.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره في القسم الأول مناف لما ذهب إليه في مبحث الأقل والأكثر الارتباطي (۲).

توضيحه: أنه يظهر من الشيخ في الرسائل في ذلك المبحث جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر، لأن العلم الإجمالي بوجوب الأقل والأكثر ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الأكثر، لأن الأقل واجب على كل حال، سواء كان الأكثر واجبا أم لم يكن، غاية الأمر أن وجوبه في الأول غيري، وفي الثاني نفسي، فيكون وجوب الأكثر مورد الجريان البراءة (۳).

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۱: ۲۲۲ - ۲۲۳.

۲ - لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۴: ۱۵۶ - ۱۵۷.

۳ - فرائد الأصول ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳.

(۶۴)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (۳)، الوضوء (۳)، الوجوب (۶)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاري (۱)

واعترض عليه المحقق الخراساني في الكفاية بما حاصله: أن وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، سواء كان متعلقا بالأقل أو بالأكثر، فإنه لو لم يتنجز التكليف بالأكثر على تقدير تعلقه به، لم يجب الإتيان بالأقل أيضا، لأن وجوبه إنما يكون بتبع وجوب الأكثر، كما هو واضح، فلو لم يكن الأمر المتعلق به منجزا، لم يلزم الإتيان بالأقل أيضا، فوجوب الإتيان به على كل تقدير يتوقف على وجوب الإتيان بالأكثر على كل تقدير، فيلزم من وجوب الأقل على كل تقدير عدم وجوبه على كل تقدير، وما يلزم من وجوبه عدمه محال (۱).

وأورد عليه المحقق النائيني - على ما في التقريرات - بما حاصله: أن ذلك مبني على أن يكون وجوب الأقل مقدميا على تقدير تعلق التكليف بالأكثر، فيستقيم حينئذ ما أفاده من عدم الانحلال.

ألا ترى أنه لو علم إجمالا بوجوب نصب السلم أو الصعود على السطح وتردد وجوب الأول بين كونه نفسيا أو غيريا متولدا من وجوب الثاني، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فإن العلم التفصيلي بوجوبه

يتوقف على وجوب الصعود على السطح، إذ مع عدم الوجوب - كما هو لازم الانحلال - لا يعلم تفصيلا بوجوب النصب، لاحتمال أن يكون وجوبه غيريا متولدا من وجوب الصعود، وذلك كله واضح، إلا أن المقام ليس من هذا القبيل، لما عرفت من أن وجوب الأقل على تقدير تولده من وجوب الأكثر لا يكون غيريا، فإن الأجزاء إنما تجب بعين وجوب الكل، ولا يمكن أن يجتمع فى الأجزاء كل من الوجوب النفسى والغيرى، فحينئذ

١ - كفاية الأصول: ۴۱۳.

(۶۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوقوف (۳)، الوجوب (۱۰)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

لا يكون وجوب الأقل على كل تقدير متوقفا على وجوب الأكثر على تقدير تعلقه به، فلا يكون العلم بوجوبه على كل تقدير متوقفا على شئ آخر، فهو واجب بالوجوب النفسى على كل تقدير، كما هو واضح (۱). انتهى ملخص ما أفاده من الإيراد الأول على الكفاية.

وأنت خبير بأن لازم ما ذكره هناك من تسليم عدم الانحلال فيما لو كان وجوب الأقل غيريا، لا كالأجزاء: عدم جريان البراءة فى الصورة الأولى من المقام بالنسبة إلى تقييد الصلاة بالوضوء، لأنه يعلم إجمالا بوجوبها إما مطلقا أو مشروطا بالوضوء، والمفروض عدم انحلال العلم الإجمالى هنا، لأنه لاشك فى أن وجوب الوضوء على تقدير كونه قيد للصلاة يكون غيريا، وليس كالأجزاء، فمقتضى ما ذكره فى مبحث الأقل والأكثر عدم جريان البراءة بالنسبة إلى تقييد الصلاة به كما اختاره هنا.

ثم إنه لو قلنا بجريان البراءة بالإضافة إلى هذا التقييد، فلا يكون الإتيان بالوضوء لازما عند العقل، لأن وجوبه متردد بين الوجوب الذى يستحق العقوبة على تركه وبين الوجوب الغيرى الذى لا يكون كذلك، والمفروض عدم حجة للمولى بالنسبة إلى العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيانه أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: فالأمر كما ذكره (قدس سره).

وأما الصورة الثالثة: فيرد عليها أنه كيف يمكن اجتماع العلم بوجوب الوضوء على كل تقدير مع الشك فى وجوب الصلاة؟! لما ذكره المحقق

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۴: ۱۵۶ - ۱۵۷.

(۶۶)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (۳)، الوضوء (۱)، الوجوب (۴)

تنبيهات: التنبيه الأول: فى كيفية الثواب والعقاب الأخروى

الخراسانى اعتراضا على الشيخ، وقد عرفت أنه (قدس سره) قد سلم الاعتراض فى أمثال المقام مما يكون الوجوب غيريا، لا كالأجزاء، فالواجب فى هذه الصورة الإتيان بالصلاة والوضوء معا.

تنبيهات التنبيه الأول: فى كيفية الثواب والعقاب الأخروى بقى فى المقام شئ، وهو: أنه هل يترتب العقاب والثواب على فعل الواجب الغيرى وتركه بعد الفراغ عن استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب النفسى وتركه؟ وإلا فالأمر فيه أيضا مورد إشكال، وينبغى بيان الحال فيه على نحو الاختصار.

فنقول: لو كان الثواب عبارة عن الصور البهية التى تتمثل الأعمال الحسنة بتلك الصور، وتصير النفس بها مستعدة للكمالات، والعقاب عبارة عن الصور الموحشة التى تتمثل الأعمال القبيحة بتلك الصور الملازمة للنفس المبتلى بها ويكون لها مدخلية فى انحطاط النفس ونقصانها، كما يقول به الأعاظم من الفلاسفة (۱)، فلا إشكال فى أنهما من لوازم العمل بحيث يمتنع الانفكاك عنه، لأنهما من الآثار

الوضعية للأعمال الحسنة والقبيحة، ولا يعقل الانفكاك بينهما وبين تلك الصور، وحينئذ فلا يصح التعبير بالاستحقاق بعدما عرفت من استحالة الانفكاك، كما لا يخفى لو كان الثواب عبارة عما تدل عليه ظواهر

۱ – مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ۲: ۲۲۹ – ۲۳۵، الحكمة المتعالية ۹: ۴ – ۵ و ۲۹۳ – ۲۹۶.

(۶۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الوضوء (۱)

في استحقاق الثواب على الواجب الغيرى

الآيات والأخبار، ولكن قلنا بكونه جعليا بمعنى أنه قد جعل للعمل الفلاني مقدار مخصوص من الأجر والثواب، وللعمل الآخر مقدار كذلك من العقوبة، فلا إشكال في صحة التعبير بالاستحقاق، ولكنه لا يخفى أن ذلك إنما هو بالمقدار الذي دل الدليل عليه وقامت الحجة من قبل المولى على ذلك المقدار، كما لا يخفى.

وأما لو لم نقل بجعلية الثواب والعقاب، فلا وجه للقول بالاستحقاق أصلا، فإنه كيف يمكن أن يستحق العبد – الذي يكون مملوكا لمولاه بجميع جهاته خصوصا إذا أعطاه من النعم الظاهرية والباطنية ما لا يحصى – على مولاه شيئا في مقابل عمله القليل الذي لا يقابل بعض تلك النعم فضلا عن جميعها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله في الواجبات النفسية.

في استحقاق الثواب على الواجب الغيرى وأما الواجبات الغيرية: فإن قلنا بأن الثواب عبارة عما يظهر من بعض الفلاسفة، فثبوته في الواجبات الغيرية وعدمه لا ـ يكون له كثير ارتباط بالأصول، لأنه من العلم بالأشياء وحقائقها ولوازمها، كما لا يخفى، كما أنه لو قلنا بالوجه الثاني، فاللازم مراجعة الأدلة حتى يظهر أنه هل يكون الثواب على فعلها مجعولا؟ كما ورد في بعض المقدمات، مثل: ما ورد في الذهاب إلى زيارة قبر الحسين عليه الصلاة والسلام من أنه لكل قدم كذا وكذا من الثواب (۱).

۱ – ثواب الأعمال: ۱۱۶ / ۳۱، وسائل الشيعة ۱۴: ۴۳۹، كتاب الحج، أبواب المزار وما يناسبه، الباب ۴۱، الحديث ۱.

(۶۸)

صفحهمفاتيح البحث: قبر الحسين (ع) (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي (۱)، الحج (۱)

وأما بناء على الوجه الأخير: فلا يخفى أنه لو قلنا بثبوته في الواجبات النفسية ولكن لا نسلم ترتبه على الواجبات الغيرية، لأنه لا إشكال في أن الثواب والعقاب إنما يترتبان على الإطاعة والمعصية، والامتثال والمخالفة، والأمر الغيرى بعيد منهما بمراحل، لأنه لا يصلح للتحريك والداعوية أصلا، فإن المكلف إما أن يريد امتثال الأمر المتعلق بذى المقدمة بمعنى أنه صار داعيا له ومحركا إلى الإتيان بها، وإما أن لا يريد الامتثال أصلا.

فعلى الأول يأتى بالمقدمة بعدما رأى توقف الإتيان بذى المقدمة عليها، ولو لم يكن الأمر الغيرى متعلقا بها أصلا، فالإتيان بالمقدمة في هذه الصورة ليس لإطاعة الأمر الغيرى وتحريكه المكلف إلى متعلقه، بل الإتيان به لتوقف المطلوب النفسى عليه.

وعلى الثانى لا يكون الأمر النفسى بالنسبة إليه داعيا فضلا عن الأمر الغيرى.

وبالجملة فوجود الأمر الغيرى وعدمه متساويان في الصورتين، فلا يكون له إطاعة حتى يترتب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب، كما هو واضح.

وتوهم: وجود الفرق بنظر العقل بين العبد الذي يأتى بمقدمات العمل ثم يعرضه بعض الموانع عن الإتيان بذى المقدمة – كالموت أو النسيان أو غيرهما من الموانع – وبين العبد الذى لا يأتى بمقدمة أصلا ثم يعرض له بعض تلك الموانع ويمنعه عن الإتيان بالمقدمة وذيها معا (۱).

يدفعه أن ثبوت الفرق وإن كان بديهيا إلا أنه لا يوجب الفرق فى المقام، فإن كلامنا إنما هو فى استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيرى وتركه

١ – نهاية الأصول: ١٨۶.

صفحه(۶۹)

التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث ودفعه

بمعنى أنه لو منعه المولى من الثواب بعد الإتيان به، عد ظالما ومورد التقبيح العقلاء، كمن يمنع من أداء حق الغير إليه، وهذا لا فرق فيه بين الآتى بالواجب الغيرى وتاركه أصلا، فإنه كيف يستحق العبد على مولاه شيئا بعدما فرض أنه لم يأت بمطلوبه النفسى أصلا، كما هو واضح.

نعم يكون بينهما فارق لا من حيث الاستحقاق الذى يكون مورد النزاع فى المقام، بل من حيث الممدوحية والمذمومية عند العقلاء، فإن العبد الذى يأتى بمقدمات الواجب يستحسنه العقلاء لكونه منقاد للمولى مريد للإتيان بمطلوباته وإطاعة أوامره، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر: أنه لا فرق بين ما لو كان العمل متوقفا على مقدمات كثيرة وبين ما لو لم يكن إلا متوقفا على بعض المقدمات، كالحج بالنسبة إلى الساكنين فى البلاد البعيدة والقريبة من حيث استحقاق المثوبة على فعل المقدمات وعدم الاستحقاق أصلا.

نعم يمكن أن يقال بازدياد الثواب على نفس العمل فيما لو كان متوقفا على مقدمات كثيرة لا ثبوته بالنسبة إلى المقدمات، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث ودفعه ثم إنه ربما يستشكل فى الطهارات الثلاث بوجهين:

الأول: أنه لا ريب فى ترتب الثواب عليها، وفى كونها عبادة مع أن الأمر الغيرى لا يكون إلا توصليا ولا يترتب على امتثاله الثواب (١).

ويرده: أنه لو كان المراد بترتب الثواب عليها استحقاق المكلف له

١ – مطارح الأنظار: ٧٠ / السطر ١٨.

(٧٠)

صفحهمفاتيح البحث: المنع (١)

بالمعنى المتقدم المتنازع فيه، فلا نسلم ثبوته فيها بعدما عرفت من أن الأمر الغيرى لا يصلح للداعوية ولا يكون له إطاعة حتى يترتب عليه الثواب ويستحق على تركه العقاب.

وإن كان المراد به جعل الثواب على الطهارات الثلاث، فلا إشكال فيه، ولا اختصاص له بها، بل [لها] نظائر فى التوصليات أيضا، مثل ما جعل من الثواب على الذهاب إلى زيارة قبر الحسين (عليه السلام) لكل قدم كذا وكذا، مع أنه لا إشكال فى كونه توصليا.

الثانى – وهو العمدة –: أنه لا إشكال فى أن الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدمة للصلاة بنحو العبادية، وليس حالها كحال سائر المقدمات، كالستر والاستقبال وغيرهما فى أن مطلق وجودها فى الخارج قد اعتبرت مقدمة لها، وحينئذ فعباديتها مأخوذة فى الرتبة السابقة على تعلق الأمر الغيرى بها، إذ لا يكاد يتعلق إلا بما يكون مقدمة بالحمل الشائع، والمفروض أن مقدميتها إنما هو فى حال كونها عبادة، وحينئذ فنقول: إن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر الغيرى بها، فيلزم الدور، لأن تعلقه بها متوقف على كونها مقدمة الراجعة إلى كونها عبادة، فلو كانت عباديتها متوقفة على تعلق الأمر الغيرى بها يلزم توقف الشئ على نفسه، كما هو واضح، وإن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر النفسى بذواتها، فهو فاسد، لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لا يتم فى خصوص التيمم، لعدم تعلق الأمر الاستحبابى النفسى به قطعا.

الثانى: أنه كيف يمكن اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر الاستحبابى النفسى على شئ واحد؟! فمع ثبوت الأول – كما هو المفروض –

لایبقی مجال للثانی، کما لا یخفی.

(۷۱)

صفحهمفاتیح البحث: قبر الحسین (ع) (۱)، یوم عرفة (۱)، الصّلاة (۱)، الزیارة (۱)، التیمّم (۱)

الثالث: أنه من الواضح أنه یصح إتیان الطهارات الثلاث بقصد أمرها الغیری من دون التفات إلی رجحانها النفسی، بل یکون مغفولا عنه بالنسبة إلی أغلب الناس، فکیف یکون هو المحقق لعبادیتها؟! کما لا یخفی.

وأجاب عن الإشکال بعض الأعاظم - کما فی تقریراته - بما ملخصه أنه کما تکون الطهارات الثلاث بوصف عبادیتها مقدمة للصلاة فکذلک تکون ذواتها مقدمة لها أیضا بمعنی أن لها الدخل فی إیجاد الصلاة.

وبعبارة أخری: الأمر الغیری المتعلق بها متقربا بها إلی الله تعالی ینبسط علی أجزاء متعلقه کانبساط الأمر النفسی علی أجزاء الواجب، فینحل إلی أوامر غیریة ضمنیة، وحینئذ فتکون ذوات الأفعال فی الطهارات الثلاث مأمورا بها بالأمر الضمنی من ذلک الأمر الغیری، وإذا أتی بها بداعی ذلک الأمر الضمنی یتحقق ما هو المقدمة، أعنی الأفعال الخارجیة المتقرب بها، وبذلک یسقط الأمر الضمنی المتوجه إلی القید بعد فرض کونه توصلیا، لحصول متعلقه قهرا بامتثال الأمر الضمنی المتعلق بذات الفعل (۱). انتهی ملخصا.

أقول: یرد علیه: أنه کیف یکون الأمر الغیری مصححا للعبادیة؟! بعدما عرفت من أنه لا یکون صالحا للداعویة أصلا، فإنه لا یکون الغرض منه إلا مجرد التوصل إلی حصول ذی المقدمة، فمتعلقه لا یکون إلا واجبا توصلیا، وعلی تقدیر کونه داعیا فهو إنما یدعو إلی متعلقه، لحصول المأمور به بالأمر النفسی، ولا یکفی ذلک فی العبادیة، فإشکال لزوم الدور وإن کان یرتفع بما ذکر إلا أن ما هی العمدة فی المقام من الإیراد - وهو أنه کیف یکون الأمر الغیری مصححا لعبادیة متعلقه؟! - یبقی علی حاله.

۱ - بدائع الأفکار (تقریرات المحقق العراقی) الآملی ۱: ۳۷۹.

(۷۲)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الصّلاة (۲)، دولة العراق (۱)

التنبیه الثالث: فی منشأ عبادیة الطهارات

ومنه یظهر بطلان ما ذکره المحقق النائینی - علی ما فی التقریرات فی مقام تصحیح عبادیة الطهارات الثلاث - من أن المصحح لها لیس هو الأمر الغیری المتعلق بها، ولا الأمر النفسی المتعلق بذواتها، بل الأمر النفسی المتعلق بذی المقدمة حیث إنه ینبسط علی الأجزاء والشرائط، فالمصحح لعبادیة الوضوء، المشروطة به الصلاة هو المحقق لعبادیة الفاتحة التی هی جزء لها (۱).

وجه البطلان: ما ظهر مما تقدم، وهو أن الأمر الضمنی المتعلق بالجزء أو الشرط لا یکفی فی عبادیتهما أصلا لو سلمنا ذلک بعدما کان المقصود منه حصول المجموع أو المشروط، کما لا یخفی.

التنبیه الثالث: فی منشأ عبادیة الطهارات والحق فی المقام أن یقال: إن عبادیة الطهارات الثلاث لیست لأجل الأمر الغیری المتعلق بها، بل إنما هو من جهة قابلیتها وصلوحها للعبادة، کما هو المسلم من الشرع مع الإتیان بها لله وبداعی التقرب إلیه.

توضیحه: أنه لا یشترط فی عبادیة الأشیاء تعلق الأمر النفسی بها، ولا الأمر الغیری، بل یکفی فی صیرورة شئ عبادة کونه صالحا لها مع الإتیان بها بداعی التقرب، ومن هنا یقال بعدم الفرق بین التیمم الذی لا یکون مورد الفتوی الأصحاب باستحبابه النفسی وبین الوضوء والغسل المستحبین، کما أفتوا به، فإن مجرد کونه منطبقا علیه بعض العناوین الحسنة فی حال الإتیان به مقدمة للصلاة یکفی فی صلاحیتها للعبادة فی ذلک الحال، ولا یشترط تعلق الأمر به أصلا، وأما فی غیر ذلک الحال فعدم عبادیته إما لأجل عدم انطباق تلک العناوین

۱ - فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۲۲۸.

(۷۳)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۲)، الغسل (۱)، الصّلاة (۱)، التيمّم (۱)، الوضوء (۲)

الحسنة عليه فى غير ذلك الحال أو لمزاحمتها من بعض العناوين الغير الحسنة المخرجة له عن العبادية، كما لا يخفى.

والدليل عليه ما هو المرتكز فى أذهان المتشرعة عند الإتيان بالطهارات الثلاث، فإنهم لا يلتفتون إلى استحبابها النفسى أصلا.

وما ذكره فى الإشكال: من كفاية الإتيان بها بداعى الأمر الغيرى المتعلق بها إن أريد الإتيان بها كالستر والاستقبال للصلاة بمعنى أنه كما يكفى تحصيل الستر لأجل الصلاة كذلك يكفى مجرد الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة.

ففيه: أنه لا يكون بينهما فرق حينئذ، فيكون الوضوء باطلا، مضافا إلى ما نراه من المتشرعة من اختلاف نحوى الإتيان بالوضوء وبالستر عندهم، فإن فى حال الإتيان بالأول لهم حالة أخرى لا توجد عند الإتيان بالثانى.

فظهر أن عبادية الطهارات الثلاث إنما هو لكونها صالحة للعبادة مع الإتيان بها بداعى القربة من دون توقف على الأمر النفسى ولا الغيرى أصلا، ولذا نقول كما قالوا: بعبادية التيمم فى حال الإتيان به مقدمة للصلاة، مع أنه لا يكون متعلقا لأمر نفسى، كما ذهبوا إليه، ولا لأمر غيرى، كما سنحققه من عدم وجوب المقدمة، فانتظر.

ثم إن بما ذكرناه فى تحقيق عبادية الطهارات الثلاث يرتفع جميع المحذورات المتقدمة والإيرادات السابقة، فإنه لايبقى حينئذ مجال للإشكال فى ترتب الثواب عليها، فإن ترتبه عليها ليس لأجل تعلق الأمر الغيرى بها، بل لكونها مطلوبة نفسا وعبادة ذاتا، والكلام إنما هو بعد الفراغ عن ترتب الثواب على الواجبات النفسية، فلا وجه حينئذ للإشكال أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

وكذا يرتفع به محذور الدور، فإن الأمر الغيرى وإن تعلق بما تكون عبادة، إلا أن عباديتها لا تتوقف على الأمر الغيرى أصلا، كما ظهر بما حققناه لك.

(۷۴)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (۴)، التيمّم (۱)، الوضوء (۱)

وما ذكره العراقى (قدس سره) فى دفع محذور الدور: من كلامه المتقدم (۱) وإن كان يكفى فى دفع ذلك المحذور إلا أنه لا يرتفع به ما هى العمدة فى المقام من الإشكال، وهو أنه كيف يمكن أن يكون الأمر الغيرى مصححا لعبادية متعلقه؟!

كما لا يخفى، كما أنه بما ذكرنا يرتفع سائر المحذورات، فإنك قد عرفت أن عبادية التيمم ليس لأجل تعلق الأمر النفسى الاستحبابى به حتى يقال بأنهم لا يقولون به، وكذلك لايبقى مجال للإشكال باستحالة اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر النفسى على شئ واحد، فإنه قد ظهر بما ذكرنا أن المأمور به بالأمر الأول هو ما يكون متعلقا للأمر الثانى بوصف كونه كذلك، وبعبارة أخرى: العبادة المستحبة جعلت مقدمة ومتعلقة للأمر الغيرى، نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل مثلا، فإن الوفاء بالنذر وإن كان واجبا إلا أنه لا ينافى استحباب صلاة الليل ولا يخرجها عنه إلى الوجوب، بل يجب عليه الإتيان بها بما أنها مستحبة، كما لا يخفى.

وأما كفاية الإتيان بالطهارات بداعى الأمر الغيرى المتعلق بها فقد عرفت ما فيه من أنه لو كان المراد كفاية الإتيان بها للصلاة، فلا نسلم صحتها وكون الإجماع منعقدا عليها، لما عرفت من الفرق عند المتشرعة فى مقام الإتيان بها أو بسائر المقدمات غير العبادية.

ثم إن ما يظهر من بعض: من تصحيح عبادية الطهارات الثلاث مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيرى بها بأن الأمر المتعلق بالصلاة، كما أنه يدعو إلى متعلقها كذلك له نحو داعوية إلى مقدماتها، فعبادية الطهارات إنما هو لاعتبار الإتيان بها بتلك الداعوية، لا كما ذكره النائينى (قدس سره) من انبساط الأمر النفسى على

۱ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۷۹.

(۷۵)

صفحهمفاتيح البحث: صلاة الليل (۱)، يوم عرفة (۳)، الإستحباب (۱)، دولة العراق (۲)، الصّلاة (۱)، التيمّم (۱)

المقدمات أيضا حتى تكون عباديتها لأجل تعلق الأمر النفسى الضمنى بذواتها (١)، بل نقول: إن متعلق الأمر النفسى هى نفس الصلاة، ولكن لا يخلو من الداعوية إلى المقدمات أيضا.

والفرق بين الطهارات وغيرها من المقدمات أن المعتبر فى صحتها الإتيان بها بتلك الداعوية، بخلاف سائر المقدمات، فإنه لا يعتبر فى صحتها هذا المعنى.

نعم لو أتى بها أيضا بذلك الداعى تصير عبادة، ويترتب عليه الثواب، كما هو الشأن فى جميع الواجبات التوصلية.

فجوابه أظهر من أن يخفى، فإنه كيف يمكن أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة داعيا إلى مقدماتها مع ما ثبت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، والمفروض عدم كون المقدمات متعلقة للأمر المتعلق بذيلها، كما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) ودخول التقيدات فى متعلق الأمر النفسى لا يستلزم كون القيود أيضا كذلك، وحينئذ فلا وجه لكون الأمر بذى المقدمة داعيا إليها أصلا، كما هو أظهر من أن يخفى.

فالتحقيق فى عبادية الطهارات الثلاث ما ذكرناه لك، وعليه فكلما توضأ مثلا بداعى الأمر الاستحبابى المتعلق به سواء كان متعلقا للأمر الغيرى أيضا - كما إذا توضأ بعد دخول الوقت - أو لم يكن - كما إذا توضأ قبل دخوله يكون وضوؤه صحيحا يجوز الإتيان بجميع الغايات المشروطة بها، كما أنه لو توضأ بداعى الأمر الغيرى فقط من دون التوجه إلى عباديته يكون فاسدا مطلقا قبل الوقت وبعده.

ثم إنه قد أجيب عن إشكال الطهارات الثلاث وأنها كيف تكون عبادة مع

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٢٢٨.

(٧۶)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (١)، الجواز (١)

الأمر السابع: ما هو الواجب فى باب المقدمة؟

كونها متعلقة للأمر الغيرى بوجوه شتى بعضها يرجع إلى ما ذكرناه بنحو من التصرف والتأويل، وبعضها الآخر يظهر بطلانها مما ذكرنا فى هذا المقام، وعليك بالتأمل التام فى كلمات الأعلام ليظهر لك الصحيح عن سقيم المرام، فإن المقام من مزال الأقدام، فتأمل جيدا.

الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدمة؟

هل الواجب فى باب المقدمة بناء على ثبوت الملازمة هو ذات المقدمة بلا مدخلية شئ آخر، أو المقدمة بشرط إرادة المكلف لذيها عند إتيانها، كما ربما ينسب إلى صاحب المعالم (قدس سره) (١)، أو بشرط قصد التوصل بها إليه لا ـ مطلقا، سواء ترتب عليه ذو المقدمة فى الخارج أم لم يترتب، كما ربما نسب ذلك إلى الشيخ الأنصارى (قدس سره) (٢)، أو بشرط إيصالها إلى ذى المقدمة وترتبه عليها فى الخارج بحيث إذا ترتب عليها يكشف عن وقوعها على صفة الوجوب، كما ذهب إليه صاحب الفصول (٣)؟ وجوه وأقوال، ولابد من النظر فى كل واحد منها ليظهر صحته أو سقمه.

حول ما نسب إلى صاحب المعالم فنقول: ربما يورد على صاحب المعالم:

أولا: بأن وجوب المقدمة تبع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق أو

١ - مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ١، كفاية الأصول: ١۴٢.

٢ - كفاية الأصول: ١۴٣، مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٩.

٣ - الفصول الغروية: ٨١ / السطر ۴.

(٧٧)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (٢)

حول ما نسب إلى صاحب المعالم

كونها متعلقة للأمر الغيرى بوجوه شتى بعضها يرجع إلى ما ذكرناه بنحو من التصرف والتأويل، وبعضها الآخر يظهر بطلانها مما ذكرنا فى هذا المقام، وعليك بالتأمل التام فى كلمات الأعلام ليظهر لك الصحيح عن سقيم المرام، فإن المقام من مزال الأقدام، فتأمل جيدا.

الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدمة؟

هل الواجب فى باب المقدمة بناء على ثبوت الملازمة هو ذات المقدمة بلا مدخلية شئ آخر، أو المقدمة بشرط إرادة المكلف لذيها عند إتيانها، كما ربما ينسب إلى صاحب المعالم (قدس سره) (١)، أو بشرط قصد التوصل بها إليه لا ـ مطلقا، سواء ترتب عليه ذو المقدمة فى الخارج أم لم يترتب، كما ربما نسب ذلك إلى الشيخ الأنصارى (قدس سره) (٢)، أو بشرط إيصالها إلى ذى المقدمة وترتبه عليها فى الخارج بحيث إذا ترتب عليها يكشف عن وقوعها على صفة الوجوب، كما ذهب إليه صاحب الفصول (٣)؟ وجوه وأقوال، ولابد من النظر فى كل واحد منها ليظهر صحته أو سقمه.

حول ما نسب إلى صاحب المعالم فنقول: ربما يورد على صاحب المعالم:

أولا: بأن وجوب المقدمة تبع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق أو

١ – مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ١، كفاية الأصول: ١۴٢.

٢ – كفاية الأصول: ١۴٣، مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٩.

٣ – الفصول الغروية: ٨١ / السطر ۴.

(٧٧)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (٢)

الاشتراط، فكيف يمكن أن يكون وجوب ذى المقدمة مطلقا غير مشروط بإرادته ووجوب المقدمة مشروطا بإرادته.

وثانيا: باستحالة أن يكون البعث المتعلق بشئ مشروطا بإرادة ذلك الشئ، إذ مع تحقق الإرادة يكون الإتيان بالفعل مسببا عنها لا عن البعث، ومع عدم تحققها يكون المفروض عدم ثبوته بعد كونه مشروطا بالإرادة.

ودعوى: أن البعث هنا مشروط بإرادة ذى المقدمة لا بإرادة متعلقه الذى عبارة عنها.

مدفوعة: باستحالة انفكاك إرادة ذى المقدمة عن الإرادة المتعلقة بها فمع كونه مشروطا بها يلزم اللغوية أيضا بعد عدم انفكاكها عنها، كما لا يخفى (١).

هذا، ولكن لا ـ يخفى أن عبارة المعالم (٢) لا ـ تفيد شرطية الإرادة أصلا، بل مفادها هو ثبوت الوجوب فى حال كون المكلف مريد للفعل المتوقف عليها، فلا يكون الوجوب مشروطا بإرادته، بل إنما هو ثابت فى حالها على نحو القضية الحينية لا المشروطة، فلا يرد عليه الإشكالان المذكوران.

هذا، مضافا إلى أن الإيراد الثانى فاسد ولو قلنا بذلك، لأن كون البعث مشروطا بإرادة ما يترشح منه الإرادة المتعلقة بالمقدمة بحيث تكون فى مرتبة متأخرة عنها استحالته غير واضح، لأن البعث إنما يقع فى المرتبة المتقدمة على إرادة متعلقه، وهذا غير معلوم الاستحالة.

مضافا إلى أن هذا الإيراد لا يختص بخصوص هذا القول، بل يرد على جميع القائلين بثبوت الملازمة، كما لا يخفى.

١ – مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ۵.

٢ – معالم الدين: ٧۴ / السطر ٣.

(٧٨)

صفحهمفاتیح البحث: البعث، الإنبعاث (۴)، الوجوب (۱)

تحقیق فیما نسب إلی الشیخ الأنصاری (قدس سره)

تحقیق فیما نسب إلی الشیخ الأنصاری (قدس سره) ثم إن ما نسب إلی الشیخ الأنصاری (قدس سره) من أن الملازمة إنما هی بین ذی المقدمة وبین المقدمة التی قصد بها التوصل إلیه بحیث یکون هذا القول فی عرض سائر الأقوال فی باب المقدمة لیست النسبة إلیه فی محله، فإن منشأ النسبة إنما هو ملاحظة التقریرات المنسوبة إلیه، ونحن بعد ملاحظة هذا المقام منها صدرا وذیلا لم نعرف وجها لهذه النسبة أصلا، فإن المقرر بعد حکایة عبارة المعالم والإشکال فیها بالوجهین المتقدمین شرع فی أنه هل یعتبر فی امتثال الأمر الغیری قصد التوصل بها إلی ذیها أم لا، واختار الأول.

ثم ذکر فی تحقیقه أن الأمر الغیری لا یستلزم امتثالا أصلا، بل المقصود منه مجرد التوصل به إلی الغیر، وقضیة ذلک هو قیام الواجب مقامه وإن لم یکن المقصود منه التوصل به إلی الواجب، کما إذا أمر المولی عبده بشراء اللحم من السوق، الموقوف علی تحصیل الثمن، ولکن العبد حصل الثمن لا ـ لأجل شراء اللحم، بل لغرض آخر، ثم بدا له الامتثال بأمر المولی، فیکفی له فی مقام المقدمیة الثمن المذکور من غیر إشکال، إنما الإشکال فی المقدمات العبادیة التی یجب وقوعها علی قصد القربة، فهل یصح فی وقوعها علی جهة الوجوب أن لا یکون الآتی بها قاصد للإتیان بذیلها أم یعتبر؟

ثم فرع علیه بعض الفروعات، وذکر أنه قد نسب إلی المشهور عدم الاعتبار.

ثم استند إلی ما یقرب مرادهم، ثم استشکل علیه بأن الإنصاف فساد ذلک الوجه، لأن النزاع إنما هو فیما إذا أرید الامتثال بالمقدمة، وذکر أنه لا إشکال

صفحه(۷۹)

فی لزوم قصد عنوان الواجب إذا أرید الامتثال به وإن لم یجب الامتثال (۱)، إلی آخر ما ذکره، فإن الناظر إلی هذه العبارات یقطع بأن النزاع فی اعتبار قصد التوصل إلی ذی المقدمة وعدمه إنما هو فیما إذا أرید الامتثال بالمقدمة، ومعنی الامتثال – کما صرح به – أن یکون الداعی إلی إیجاد الفعل هو الأمر (۲)، فلا ـ ربط لهذا النزاع بالمقام أصلا، فإن الکلام هنا إنما هو فی الملازمة وفی أن الأمر الغیری هل یتعلق بذات المقدمة أو مع قید آخر.

ولا یخفی أن التأمل فی عبارة التقریرات یعطی أن الواجب هو ذات المقدمة، کیف وقد صرح فی جواب المعالم بأن وجوب المقدمة إنما یتبع فی الإطلاق والاشتراط وجوب ذیها، وقد صرح أیضا بأن الحاکم بالوجوب الغیری لیس إلا العقل، ولیس الملحوظ عنده فی عنوان حکمه بالوجوب إلا عنوان المقدمیة والموقوف علیه، وهنا بعض القرائن الأخر یظهر للناظر المتأمل.

وکیف کان فمع قطع النظر عن انتساب هذا القول إلی الشیخ (قدس سره) فلابد من النظر فیه، وأنه هل یمکن الذهاب إلیه أم لا؟

فنقول: اعتبار قصد التوصل فی المقدمة یمکن علی وجوه:

الأول: أن یکون الوجوب الناشئ من حکم العقل بالملازمة مشروطا بما إذا قصد التوصل بها إلیه بمعنی أنه فی غیر هذه الصورة لا تکون المقدمة واجبة.

الثانی: أن یکون الوجوب ثابتا لها فی هذا الحین، والفرق بین الصورتین الفرق بین القضیة المشروطة والحینیة.

۱ – مطارح الأنظار: ۷۲ / السطر ۹.

۲ – نفس المصدر: السطر ۲۴.

(۸۰)

صفحهمفاتیح البحث: الوجوب (۲)

الثالث: أن يكون قصد التوصل مأخوذا فى متعلق الأمر الغيرى بمعنى أن يكون قيد للواجب لا ـ للوجوب، كما فى الصورتين المتقدمتين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: كل هذه الاحتمالات فاسدة، بل لا يمكن اعتبار قصد التوصل على غير وجه الأخير من الصور المتقدمة.

أما الوجه الأول: فيرد عليه - مضافا إلى ما عرفت من أن وجوب المقدمة يتبع فى الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها - أنه لا ـ يعقل اشتراط الوجوب بخصوص قصد التوصل الغير المنفك عن إرادة متعلق الوجوب، فيرجع الأمر بالأخرة إلى اشتراط الوجوب بإرادة متعلقه، فيصير الوجوب مباحا، كما عرفت فيما أجاب به التقريرات عن عبارة المعالم، بل نقول بأن الاستحالة هنا أوضح مما يوهمه عبارة المعالم، لأن الوجوب بناء على قوله لا يكون مشروطا بإرادة متعلقه، بل بإرادة ذى المقدمة المتقدمة على إرادة المقدمة المتعلقة للوجوب الغيرى، وأما بناء على هذا القول يكون الوجوب مشروطا بإرادة متعلقه.

ثم إن هذا الجواب يجرى على الوجه الثانى أيضا.

وأما الوجه الثالث: الراجع إلى اعتبار قصد التوصل قيد للواجب بحيث يجب تحصيله كسائر القيود المعتبرة فى الواجب فهو وإن كان ممكنا فى مقام الثبوت إلا بناء على ما اعتقده صاحب الكفاية من أن الإرادة لا تكون من الأمور الاختيارية (١)، فلا يعقل أن تكون متعلقة للطلب أصلا.

ولكن لا ـ يخفى فساد هذا الاعتقاد فإنه يمكن للإنسان أن يوجد القصد المتعلق ببعض الأشياء، نظير أنه إذا سافر الإنسان إلى بلد لا يريد إقامة عشرة أيام فيه، لعدم كون الإقامة فيها ذا مصلحة له إلا أنه يعرض له بعض الأمور

١ - كفاية الأصول: ٨٩.

(٨١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، الوجوب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

القول فى المقدمة الموصلة

المتفرعة على قصدها، فيقصد، فإقامة العشرة وإن لم تكن محبوبة له بالذات إلا أنها تصير محبوبة بالعرض لمحبوبية تلك الأمور المتوقفة على قصدها، مثل ما إذا كانت الصلاة غير المقصورة محبوبة له دائما، فيريد الإقامة لذلك.

وبالجملة، فكون الإرادة من الأمور غير الاختيارية مما لم يعلم له وجه أصلا، كيف والمعتبر فى صحة العبادات أن يكون الداعى إلى اتيانها قصد التقرب، فلو لم يكن القصد أمرا اختياريا، لم يكن وجه لاعتباره فيها، كما لا يخفى فهذا الوجه الراجع إلى أخذ قصد التوصل قيد للواجب وإن كان ممكنا فى مقام الثبوت إلا أنه لا دليل على إثباته، كما سيأتى وجهه عند التكلم فى مقام الإثبات إن شاء الله تعالى، فانتظر.

هذا كله فيما يتعلق باعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمة.

القول فى المقدمة الموصلة حول ما نسب إلى صاحب الفصول وأما اعتبار الإيصال إليه - كما يظهر من صاحب الفصول (١) - فإن كان هذا القيد شرطا للوجوب بمعنى أنه لا يجب المقدمة إلا مع الإيصال المتوقف على تحقق ذيها الراجع إلى أن وجوب المقدمة إنما هو بعد الإتيان بذيلها، المتوقف عليها، فاستحالته أظهر من أن يخفى، فإنه من قبيل تحصيل الحاصل.

والظاهر أنه لا يقول به صاحب الفصول (قدس سره) بل مراده (قدس سره) إنما هو اعتبار هذا القيد فى متعلق الوجوب، لا أن يكون شرطا للوجوب، بل قيد للواجب بحيث

١ - الفصول الغروية: ٨١ / السطر ۴.

(٨٢)

صفحهمفاتیح البحث: الصّلاة (۱)، الوجوب (۲)

حول ما نسب إلی صاحب الفصول

المتفرعة علی قصدها، فیقصد، فإقامة العشرة وإن لم تکن محبوبة له بالذات إلا أنها تصیر محبوبة بالعرض لمحبوبیة تلک الأمور المتوقفة علی قصدها، مثل ما إذا کانت الصلاة غیر المقصورة محبوبة له دائما، فیرید الإقامة لذلک.

وبالجملة، فکون الإرادة من الأمور غیر الاختیاریة مما لم یعلم له وجه أصلا، کیف والمعتبر فی صحة العبادات أن یکون الداعی إلی اتیانها قصد التقرب، فلو لم یکن القصد أمرا اختیاریا، لم یکن وجه لاعتباره فیها، کما لا یخفی فهذا الوجه الراجع إلی أخذ قصد التوصل قید للواجب وإن کان ممکنا فی مقام الثبوت إلا أنه لا دلیل علی إثباته، کما سیأتی وجهه عند التکلم فی مقام الإثبات إن شاء الله تعالی، فانتظر.

هذا کله فیما یتعلق باعتبار قصد التوصل فی وجوب المقدمة.

القول فی المقدمة الموصلة حول ما نسب إلی صاحب الفصول وأما اعتبار الإیصال إلیه - کما یظهر من صاحب الفصول (۱) - فإن کان هذا القید شرطا للوجوب بمعنی أنه لا یجب المقدمة إلا مع الإیصال المتوقف علی تحقق ذیها الراجع إلی أن وجوب المقدمة إنما هو بعد الإتیان بذیلها، المتوقف علیها، فاستحالته أظهر من أن یخفی، فإنه من قبیل تحصیل الحاصل.

والظاهر أنه لا یقول به صاحب الفصول (قدس سره) بل مراده (قدس سره) إنما هو اعتبار هذا القید فی متعلق الوجوب، لا أن یکون شرطا للوجوب، بل قید للواجب بحیث

۱ - الفصول الغرویة: ۸۱ / السطر ۴.

(۸۲)

صفحهمفاتیح البحث: الصّلاة (۱)، الوجوب (۲)

یجب تحصیله.

وقد اورد علیه بوجوه من الإیراد:

منها: أنه یلزم الدور بناء علیه، وتقریبه: أنه لا إشکال فی توقف ذی المقدمة علیها، لأن المفروض کونها مقدمة له، فلو کان الإیصال مأخوذا فیها، یلزم توقف المقدمة علیها أیضا، لأن حصول القید متوقف علیها بلا إشکال، وهذا هو الدور محضا (۱).

والجواب أن ما یتوقف ذو المقدمة علیه هو ذات المقدمة، لأنه لا مدخلیة للإیصال فی مقدمیتها، بل إنما هو مأخوذ فی متعلق الواجب، وما یتوقف علی ذی المقدمة هو الإیصال لا ذات المقدمة، فالموقوف علی ذی المقدمة لا یتوقف هو علیها، بل یتوقف علی ذاتها، کما هو أوضح من أن یخفی.

منها: لزوم التسلسل، وتقریبه أن یقال: إن المقدمة حینئذ تکون مرکبة من أمرین: أحدهما: الذات، والآخر: قید التوصل، فتکون الذات مقدمة لحصول المقدمة المرکبة، کما هو الشأن فی جمیع أجزاء المرکب.

مثلا: لو کان الوضوء الموصل إلی الصلاة مقدمة، والسیر الموصل إلی الحج مقدمة، فذات الوضوء والسیر یکون مقدمة للوضوء الموصل والسیر الموصل، وحینئذ فیعتبر قید الإیصال فیه أیضا، فیلزم التسلسل (۲).

والجواب: أن مدخلیة قید الإیصال إنما هو فی تعلق الوجوب إلی المقدمة بمعنی أنه لا یتعلق الوجوب بها إلا مع ذلک القید لا بدونه، لا أن یکون القید دخیلا فی مقدمیة المقدمة وتوقف ذیها علیها، وحینئذ فلیس هنا إلا ذات

۱ - فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۲۹۰.

۲ - نفس المصدر.

(۸۳)

صفحهمفاتیح البحث: الوقوف (۳)، الصّلاة (۱)، الوضوء (۲)

المقدمة وقید الإیصال، والأولی لا یتعلق بها الوجوب إلا مع انضمام الثانی إلیه، فمن أین یلزم التسلسل؟ کما هو واضح.

منها: أنه یلزم أن یکون ذو المقدمة متعلقا للوجوب النفسی وللوجوب الغیری، بل للوجوبات الغیریة المتعددة حسب تعدد المقدمات.

أما تعلق الوجوب النفسی إلیه: فلأنه المفروض.

وأما تعلق الوجوب الغیری: فلأنه لا إشکال فی أن تحقق قید الإیصال موقوف علی ذی المقدمة، فیتعلق بها الوجوب الغیری أیضا (۱).

والجواب: أن توقف عنوان الإیصال علی ذی المقدمة وإن کان مسلما إلا أن تعلق الأمر الغیری إلیها ممنوع بعد أنه یعتبر عند القائل بهذا القول الإیصال إلی ذی المقدمة، ومن المعلوم امتناع أن یکون الشیء موصلا إلی نفسه، والإیصال إلی المقدمة الموصولة لم یکن معتبرا عند القائل أصلا.

وبالجملة، فلو کان المراد تعلق الأمر الغیری بذی المقدمة من دون قید، فهو ممنوع عند القائل بعد اعتباره فی متعلق الأمر الغیری قید الإیصال، کما هو واضح.

وإن کان المراد تعلقه به مع هذا القید، فالإیصال إلی المقدمة الموصلة غیر مقصود له، والإیصال إلی نفسها لا یعقل، فکیف یلزم تعلق الأمر الغیری بل الأوامر الغیریة بذی المقدمة؟!

منها: ما اورد علیه فی الکفایة من أن القول بالمقدمة الموصلة یستلزم إنکار وجوب المقدمة فی غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة فی خصوص الواجبات التولیدیة.

۱ – نهایة الأصول: ۱۹۵.

(۸۴)

صفحهمفاتیح البحث: الوجوب (۱)

أما الاختصاص بالأولی: فلأنه لا یعقل ترتب الممکن علی غیر علته التامة ووجوده بدونها.

وأما الاختصاص بالثانیة – مع أن وجود کل ممکن بدون علته التامة مستحیل – أن مبادئ اختیار الفعل الاختیاری من أجزاء العلة التامة، وهی لا تکاد تتصف بالوجوب، لعدم کونها من الأمور الاختیاریة، وإلا لتسلسل.

وبالجملة، فالإیصال إنما هو فی خصوص الواجبات التولیدیة، وأما فی غیرها فمع اجتماع جمیع الأجزاء یمکن أن لا یقع لتوسط الإرادة والاختیار، کما هو واضح (۱).

والجواب: أن مراده (قدس سره) بالإیصال لیس ما یترتب علیه ذو المقدمة قهرا حتی یورد علیه بما ذکر، بل مراده منه هو ترتب الفعل علیه ولو بواسطة أو وسائط بمعنی أن مطلق المقدمة لا یتعلق به الوجوب، بل بالمقدمة التی یتعقبها الإتیان بذی المقدمة، سواء کانت علة تامة لحصوله قهرا أم لم تکن.

هذا مضافا إلی ما عرفت من أن الإرادة من الأمور الاختیاریة التی یمکن أن یتعلق بها الطلب والبعث، کیف ولو قلنا باستحالة تعلق الطلب بها، فلا تکون متعلقة للأمر الغیری حتی بناء علی وجوب مطلق المقدمة، فمن أین یلزم الإرادة التی هی من أجزاء العلة التامة، کما هو واضح.

منها: ما اورد علیه فی الکفایة أیضا، وحاصله أنه لو کان معتبرا فیه الترتب، لما کان الطلب یسقط بمجرد الإتیان بها من دون انتظار لترتب الواجب علیها مع أن الطلب لا یکاد یسقط إلا بالموافقة أو بالمخالفة أو بارتفاع موضوع

۱ – کفایة الأصول: ۱۴۵ – ۱۴۶.

(۸۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الإختيار، الخيار (١)، الوجوب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

ما أفاده المحقق الحائرى والعراقى فى المقام

التكليف، ولا يكون الإتيان بالمقدمة بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة (١).

والجواب: أنا نمنع السقوط بمجرد الإتيان بذات المقدمة، لأن القائل يقول بأن سقوطه متوقف على ضميمة قيده إليه، فلا يسقط إلا بعد الإتيان بذى المقدمة، كما أن الأمر بالصلاة لا يسقط إلا مع الإتيان بجزئه الأخير أيضا، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فانقدح من جميع ما ذكر أنه لا ـ يلزم محال من الأخذ بأحد الأقوال الثلاثة الواقعة فى مقابل القول بوجوب مطلق المقدمة فى مقام الثبوت بناء على أن يكون القيد الزائد دخيلا فى متعلق الوجوب، لا أن يكون شرطا له، كما عرفت.

ما أفاده المحقق الحائرى والعراقى فى المقام ثم إنه لو سلمنا استلزام كلام الفصول للمحاذير المتقدمة، فلا يدفعها ما ذكره بعض من الأعاظم فى تقريب كلامه وتوجيه مرامه بحيث لا ـ يورد عليه بشىء حيث قال (قدس سره) فى كتابه المسمى بالدرر ما ملخصه: أن الطلب متعلق بالمقدمات فى لحاظ الإيصال لا مقيدا به بمعنى أن الآمر بعد تصور المقدمات بأجمعها يريدها بذواتها، لأنها بتلك الملاحظة لا ـ تنفك عن المطلوب الأصلى، ولو لاحظ مقدمة منفكة عما عداها، لا يريدها جزما، لأن مطلوبيتها إنما هو فى ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها، فالإرادة لا تتعلق بها بنحو الإطلاق حتى تشمل حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

ثم قال: وهذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان، ولا يرد عليه ما ورد على

١ – كفاية الأصول: ١۴۶.

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

القول باعتبار الإيصال قيدا وإن اتحد معه فى الأثر (١).

ونظير هذا ما يظهر من التقريرات المنسوبة إلى العراقى (قدس سره) حيث قال المقرر ما ملخصه: إن الواجب ليس مطلق المقدمة ولا خصوص المقدمة المقيدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدمة فى ظرف الإيصال على نحو القضية الحينية، وبعبارة أخرى: الواجب هى الحصة التوأمة مع سائر المقدمات الملازم لوجود ذيها.

وتوضيحه أن يقال: حيث إن الغرض من وجوب المقدمة ليس إلا التوصل إلى ذى المقدمة، ومن الواضح أن هذا إنما يترتب على مجموع المقدمات، لا كل واحد على سبيل الاستقلال وإن كان كل واحد منها يتوقف عليه المطلوب الأصلى إلا أن المحبوبية إنما يتعلق به مع انضمامه إلى سائر المقدمات، ونتيجة ذلك هو تعلق أمر غيرى واحد بمجموع المقدمات بحيث ينبسط على كل واحد منها كانبساط الوجوب فى الواجب النفسى على أجزائه، وكما أن متعلق الأمر النفسى الضمنى فى الواجبات النفسية إنما هو كل واحد من الأجزاء لا ـ مطلقا ولا ـ مقيدا بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل الحصة المقارنة لباقى الأجزاء، فكذلك الأمر هنا بلا تفاوت (٢). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

ولكن لا يخفى أن المحذورات المتقدمة لو سلم لا تدفع بما ذكره المحققان المتقدمان، لأن لحاظ الإيصال إما أن يكون دخيلا فى المطلوب ويوجب تضييقا بالنسبة إليه، فهذا بعينه ما ذكره صاحب الفصول، وإما أن لا يكون كذلك، فهذا

١ – درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١١٩.

٢ – بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ١: ٣٨٩ / السطر ١٠.

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)، دولة العراق (٢)، الوجوب (١)، الحاجة، الإحتياج (١)

بعينه القول بوجوب مطلق المقدمة، وأخذه على نحو القضية الحينية لا يزيد على أخذه مطلقا، لأن معناها هو أن ترتب الحكم على الموضوع لا يقيد بوقت دون وقت، وذكر الحين إنما هو لتعريف الموضوع والإشارة إليه من دون مدخلية له فى ترتب الحكم أصلا، مثل أن يقال: كل من كان فى الدار فهو عالم مثلا، فإن الكون فى الدار إنما اخذ عنوانا مشيرا إلى الموضوع ومعرفا له لا لكونه دخيلا فى ثبوت المحمول.

ومن هنا يظهر بطلان ما تقدم من التقريرات، مضافا إلى أنه كيف يمكن الجمع بين أخذ الإيصال بنحو القضية الحينية التى عرفت عدم الفرق بينها وبين القضية المطلقة من حيث إطلاق الموضوع أصلا وبين كون متعلق الأمر الغيرى هى الحصة المقارنة لباقى المقدمات الملازم لوجود ذيها مع أن الطبيعة المطلقة لا تصير حصة إلا بانضمام بعض القيودات إليها، كما هو أظهر من أن يخفى.

وغاية ما يمكن أن يقال فى تقريب كلام الفصول أن يقال: حيث إن الغرض من وجوب المقدمة وغايته ليس إلا التوصل إلى المطلوب الأصلى ففى متعلقه نحو من التضيق من ناحية علته الغائية لا أن يكون مقيدا به ولا أن يكون مطلقا بالنسبة إليه، كما هو الشأن فى سائر الأشياء بالنسبة إلى العلل الغائية لها ولكن لا يخفى أن هذا يرجع إلى التقييد لما سنذكره من أن جميع الحيثيات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية، فانتظر.

وانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لو قلنا باستلزام كلام الفصول للمحذورات المتقدمة من الدور والتسلسل وغيرهما لما يجديه التوجيه بما ذكر أصلا.

هذا، ولكن قد عرفت أن شيئا من الإيرادات غير وارد عليه أصلا.

هذا كله فى مقام الثبوت.

(۸۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الباطل، الإبطال (۱)، الوجوب (۱)

فى الدليل العقلى على المقدمة الموصلة

فى الدليل العقلى على المقدمة الموصلة وأما مقام الإثبات: فقد استدل صاحب الفصول بوجوه أسدها وأمتنها هو الوجه الأخير.

قال فى بيانه: حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا لمجرد حصول شئ آخر لا يريده إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله (۱).

وأجاب عنه فى الكفاية أولا: بمنع كون المطلوب بالمقدمة التوصل بها إلى الواجب، بل مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، كيف ولا يكون التوصل من آثارها إلا فى بعض المقدمات.

وثانيا: بأنه لو سلم كون المطلوب بالمقدمة ذلك ولكن لا نسلم مدخلية الغاية فى مطلوبية ذيها، لأن صريح الوجدان يقضى بأن ما أريد لأجل غاية وتجرد عنها بسبب عدم حصول بعض ما له دخل فى تحققها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

وهو كما ترى، ضرورة أن الغاية لا تكون قيد الذى الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه، كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة

۱ - الفصول الغروية: ۸۶ / السطر ۲۲.

صفحه(۸۹)

منوطا بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية (١). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

وفى كل من الجوابين نظر بل منع.

أما الأول: فلأن من الواضح البديهى أن مطلوبية المقدمة إنما هو للتوصل بها إلى ذيها، لأن المفروض أنها مطلوبة بتبع الغير ولأجله فتعلق الطلب بها لا ينشأ إلا لكونها يتوصل بها إلى المطلوب الأصلى.

والدليل عليه أنه لا ـ ينقطع السؤال عن تعلق الوجوب بها ب " لم " إلا بعد الجواب بأنها مطلوبة للتوصل إليه، وإلا فمجرد التوقف مع قطع النظر عن ترتب ذى المقدمة عليها لا يكفى فى انقطاع السؤال، كما يظهر بمراجعة الوجدان السليم.

وما ذكره من أن التوصل ليس من آثارها، فيدفعه أنك عرفت فيما سبق أن المراد بكلمة الموصل ليس خصوص العلة التامة، كما ربما يوهمه الجمود على ظاهرها، بل المراد به ترتب ذى المقدمة عليها والإتيان به بعدها.

وأما الثانى: فلا يخفى أن إرادة شئ لأجل غاية ترجع إلى إرادته مقيدا بها، كما هو واضح، ضرورة أن العقل لا يحكم بحكم إلا مع تشخيص موضوعه بجميع جهاته وحيثياته التى لها مدخلية فى الحكم، وإذا حكم بحكم لموضوع من جهة خاصة وحيثية مخصوصة فيستحيل أن يصرف حكمه عن تلك الجهة والحيثية، ويسرى إلى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحيثية التى تكون دخيلا فى ترتب الحكم أو إلى بعض الجهات الأخر المغايرة لهذه الجهة،

١ – كفاية الأصول: ١۴٩ – ١۵٠.

(٩٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، المنع (١)، الحاجة، الإحتياج (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

فى ثمرة القول با لمقدمة الموصلة

فإذا سلم أن مطلوبية المقدمة إنما هو للتوصل بها إلى ذيها، كما هو المفروض فى الجواب الثانى، فلا محالة تكون المطلوبية واقعة على المقدمة بتلك الحيثية، وإلا فذاتها مطلقا ولو مع بعض الحيثيات الاخر لا يتعلق بها طلب أصلا.

وما اشتهر فى الألسن من الفرق بين الجهات التعليلية والتقييدية بكون الثانية دخيلا فى الموضوع وقيدا له دون الأولى، ليس بصحيح، فإن جميع الجهات التعليلية راجعة إلى الجهات التقييدية، لما عرفت من استحالة أن يصرف العقل حكمه الثابت لموضوع عنه إلى غيره، وهذا بمكان من الوضوح.

وانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لو قلنا بالملازمة، فالواجب متابعة صاحب الفصول (قدس سره) والأخذ بقوله الراجع إلى ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدمة وبين الوجوب المتعلق بخصوص المقدمات الموصلة، وقد عرفت أنه لا يرد عليه شئ مما أوردها القوم عليه.

وعلى تقدير تسليم الورود، فلا يدفعه التوجيه بلحاظ الإيصال، كما عرفت من الدرر، أو بالحصة التوأمة كما عرفت من التقريرات، إلا أن الكلام فى أصل ثبوت الملازمة، وسيجئ ما هو الحق فى بابها، فانتظر.

فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة قد يقال – كما قيل – بأن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التى يتوقف على تركها فعل واجب أهم، كالصلاة التى يتوقف على تركها فعل الإزالة التى هى واجبة، وتكون أهم من فعل الصلاة بناء على أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر، كما سيأتى تحقيقه فى مبحث الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ فإنه بناء على هذا القول لا يكون الترك مطلقا واجبا ليكون فعلها محرما، فتكون فاسدة، بل الواجب هو الترك الموصل إلى فعل الضد

(٩١)

صفحهمفاتيح البحث: أفعال الصلاة (١)، يوم عرفة (۴)، الوقوف (٢)، النهى (١)، الوجوب (١)

مناقشة الشيخ الأنصاری فی الثمرة

الواجب، والمحرم إنما هو نقیض هذا الترک الخاص الذی یقارن مع الفعل تارة، ومع الترک المجرد أخری، ومن المعلوم أنه لا یسری الحکم من أحد المتلازمین إلی الآخر فضلا عن المتقارنین، وحینئذ فلا یکون الفعل محرما حتی یکون فاسدا (۱).

مناقشة الشیخ الأنصاری فی الثمرة وربما اورد علی تفریع هذه الثمرة – کما فی التقریرات المنسوبة إلی الشیخ الأنصاری (قدس سره) – بما حاصله أن فعل الضد وإن لم یکن نقیضا للترک الواجب مقدمة بناء علی المقدمة الموصلة إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقیض حیث إن نقیض ذاک الترک الخاص، وهو أعم من الفعل والترک المجرد، وهذا یکفی فی إثبات الحرمة، وإلا لم یکن الفعل محرما ولو بناء علی القول بوجوب مطلق المقدمة، لأن الفعل أیضا لیس نقیضا للترک، لأنه أمر وجودی، ونقیض الترک إنما هو رفعه، ورفع الترک الذی هو أمر عدمی لا یمکن أن یتحد مع الفعل الذی هو أمر وجودی، فکما أن مجرد الملازمة بین نقیض الترک والفعل یکفی فی اتصافه بالحرمة فکذلک تکفی فی المقام، غایة الأمر أن مصداق النقیض للترک إنما ینحصر فی الفعل فقط، وأما نقیض الترک الخاص فله مصداقان، وذلک لا یوجب تفاوتا بینهما فیما نحن بصدده، کما لا یخفی (۲).

وأجاب عن الإیراد المحقق الخراسانی (قدس سره) فی الکفایة حیث قال: وأنت خبیر بما بینهما من الفرق، فإن الفعل فی الأول لا یکون إلا مقارنا لما هو النقیض

۱ – الفصول الغرویة: ۹۸ / السطر ۶، کفایة الأصول: ۱۵۰ – ۱۵۱.

۲ – مطارح الأنظار: ۷۸ / السطر ۲۶.

(۹۲)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

من رفع الترک المجامع معه تارة ومع الترک المجرد أخری، ولا یکاد تسری حرمة الشئ إلی ما یلازمه فضلا عما یقارنه أحیانا.

نعم لابد أن لا یکون الملازم محکوما فعلا بحکم آخر علی خلاف حکمه، لا أن یکون محکوما بحکمه، وهذا بخلاف الفعل فی الثانی، فإنه بنفسه یعاند الترک المطلق وینافیه لا ملازم لمعانده ومنافیه، فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما لکنه متحد معه عینا وخارجا، فإذا کان الترک واجبا فلا محالة یکون الفعل منهیا عنه قطعا، فتدبر جیدا (۱). انتهی.

والتحقیق أن یقال: إنه لو قلنا بأن نقیض کل شئ رفعه الذی هو أمر عدمی وقلنا بأن وجوب الشئ إنما یقتضی حرمة النقیض فقط، فلا إشکال فی أن الفعل لا یصیر محرما حتی بناء علی القول بوجوب مطلق المقدمة، لأن نقیض الترک المطلق رفعه الذی هو عبارة عن ترک الترک، فالحرمة إنما یتعلق بهذا، ومن المعلوم عدم اتحاده مع الفعل أصلا، لأنه یستحیل أن یتحد الحیثیة العدمیة مع الحیثیة الثبوتیة الراجعة إلی حیثیة طرد العدم، فیمتنع أن یکون النور عین عدم الظلمة، وغیر ذلک من الأمثلة.

ومجرد الملازمة بینهما لا یوجب سرایة الحکم من النقیض إلی ما یلازم معه، وهو الفعل، بل غایته أن لا یکون الفعل محکوما بحکم یخالف حکم النقیض، لا أن یکون محکوما بحکمه.

ولو قلنا بأن نقیض کل شئ رفعه، أو کون الشئ مرفوعا به، فنقیض الأمر الوجودی رفعه الذی عبارة عن الأمر العدمی، ونقیض الأمر العدمی الأمر الوجودی لارتفاعه به، وقلنا بأن الحرمة تتعلق بنفس النقیض، فلا إشکال فی

۱ – کفایة الأصول: ۱۵۱ – ۱۵۲.

(۹۳)

صفحهمفاتیح البحث: الوجوب (۱)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

مناقشة العلمین: الأصفهانی والعراقی

حرمة الفعل بناء على أن يكون الواجب هو الترك المطلق، لأن الفعل حينئذ يكون نقيضا له، لا ـ أن يكون ملازما لما هو النقيض لارتفاع الترك بمجرد الفعل، وأما بناء على القول بالمقدمة الموصلة وأن الواجب هو الترك الموصل، فلا يكون الفعل بنفسه نقيضا للترك الخاص، فلا ـ يتصف بالحرمة، لا ـ لأن الفعل لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى، كما يظهر من الكفاية فى العبارة المتقدمة، وذلك لأن المقارنة ممنوعة، فإن معناها كما فى سائر الموارد يرجع إلى إمكان الانفكاك، ومن المعلوم استحالته فى المقام، فإنه مع وجود الفعل لا ـ يمكن أن لا ـ يكون معه رفع الترك الخاص، ومع عدمه لا يكون هنا شئ حتى يقال بانفكاك النقيض عنه، كما أن انطباق الإنسان على زيد وصدقه عليه يتوقف على وجوده، وإلا فمع عدمه لا يصدق عليه أصلا، فمجرد ذلك لا يوجب أن يقال بأن الإنسان مقارن لزيد، كما هو واضح، بل لأجل أن المفروض عدم سراية الحكم من النقيض إلى شئ آخر.

ولو قلنا بأن مجرد المعاندة والمنافرة يكفى فى حرمة الشئ لأن النقيض عبارة عما يعاند الشئ بحيث لا ـ يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، أو قلنا بأن مجرد انطباق النقيض على شئ يكفى فى اتصافه بالحرمة وإن لم يتحد معه، فلا إشكال فى حرمة الفعل على القولين، كما هو واضح لا يخفى.

مناقشة العلمين: الأصفهانى والعراقى ثم إنه اعترض بعض المحققين فى شرحه على الكفاية على تفريع الثمرة بما حاصله: أن المراد بالمقدمة الموصلة إما العلة التامة أو المقدمة التى لا تنفك عن ذيها.

(۹۴)

صفحهمفاتیح البحث: الوقوف (۱)

فالمقدمة الموصلة على الأول: ترك الصلاة ووجود الإرادة، ومن الواضح أن نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلا فليس لهما بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد، حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة، ومن الواضح تحققهما عند إيجاد الصلاة، بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

وأما على الثانى: فالمقدمة هو الترك الخاص، وحيث إن الخصوصية ثبوتية، فالترك الخاص لا رفع لشئ ولا مرفوع بشئ، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، ونقيض الخصوصية عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرما لوجوب نقيضه، ومن الواضح اقتران الفعل بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة فى ظرف الترك، كما هو واضح، فافهم واغتنم (۱). انتهى.

ونظير هذا يظهر من تقريرات بعض الأعاظم حيث قال ما ملخصه: الحق اندفاع ما اورد على الشيخ (قدس سره) فى المقام، لأن المقدمة المتقيدة بالإيصال تنحل إلى ذات وخصوصية، ووحدتها فى عالم الموضوعية ليست إلا أمرا اعتباريا ناشئا من وحدة الحكم، لامتناع أن يكون مورد الحكم فى مثل المقام واحدا حقيقيا مع اختلاف الذات والتقيد فى المقولة، ونتيجة الانحلال هو عروض الحكم على الأمور المتكثرة، ومن شأنها تكثر نقيضها بلا حاجة إلى تصور جامع بينها كى يستشكل فى المقام بعدم معقولية كون العدم جامعا بين الوجود والعدم المحض، إلا ـ أن لازم تعدد نقيض الواجب هو مبغوضية أول نقيض يتحقق فى الخارج، لأنه بوجوده يتحقق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع

۱ – نهاية الدراية ۲: ۱۵۰ – ۱۵۱.

(۹۵)

صفحهمفاتیح البحث: أفعال الصلاة (۱)، الصّلاة (۲)

لمبغوضية غيره.

ففى المثال المعروف إذا كان الشخص الآتى بالصلاة مريدا للإزالة فى فرض عدم إتيانه بالصلاة، فأول نقيض لمتعلق الوجوب الغيرى

هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضة، فتبطل.

وأما إذا كان الشخص الآتى بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة، فأول نقيض للواجب هو عدم إرادة الإزالة، فيكون هو المبغوض، ولا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة، لسقوط الأمر الغيرى بعصيانه بترك إرادة الإزالة، فتبقى الصلاة مع محبوبيتها، فلا وجه لبطلانها (١). انتهى ملخص ما فى التقريرات.

هذا، ولكن لا يخفى أن الانحلال والتعدد إنما هو فى الواقع ومع قطع النظر عن كونهما موضوعا لحكم واحد وإرادة واحدة، فإنه يصح أن يقال بأن نقيضهما مجموع النقيضين، بمعنى أنه لا يكون للمجموع نقيض واحد، لأنه ليس إلا أمرا اعتباريا، بل هما شيئان، ولهما نقيضان. وأما مع ملاحظة تعلق حكم واحد بهما - كما هو المفروض فى المقام - فمن الواضح كونهما شيئا واحدا بهذا الاعتبار، إذ لا يعقل أن يتعلق الحكم الواحد والإرادة الواحدة بالشيئين بوصف كونهما كذلك من دون اعتبار الوحدة بينهما.

وما ذكره فى التقريرات: من أن الوحدة ناشئة عن وحدة الحكم.

ففيه: أن الأمر بالعكس، إذ الوحدة إنما هو قبل تعلق الحكم وبلحاظه، لما عرفت من أن تشخص الإرادة بالمراد، ومع تعدده لا يعقل وحدتها، فالحق فى المقام ما ذكرنا من دوران الأمر مدار مفهوم النقيض ومعناه، أن نقيض الحكم هل

١ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ١: ٣٩٥ - ٣٩٦.

(٩٦)

صفحهمفاتيح البحث: أفعال الصلاة (١)، يوم عرفة (١)، الصّلاة (٢)، دولة العراق (١)

الأمر الثامن: فى الواجب الأصلى والتبعى

يتعلق بالنقيض أو بالأعم مما ينطبق عليه؟ كما حققناه، فراجع.

الأمر الثامن فى الواجب الأصلى والتبعى قال فى الفصول: الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، أى غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعا لوجوب غيره، والتبعى بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلا، كما فى المفاهيم، والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعى فيعم اللفظى وغيره (١). انتهى.

وظاهره كما ترى أن هذا التقسيم إنما هو بحسب مقام الدلالة والإثبات، لا بحسب مقام الثبوت، ولكن استظهر المحقق الخراسانى (قدس سره) فى الكفاية كون التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية فى الواقع ومقام الثبوت.

قال: حيث إنه يكون الشئ تارة متعلقا للإرادة والطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا، واخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته (٢).

هذا، ولكن يرد عليه أن مقتضى التقسيم وجعل الأصلى بالمعنى المذكور أن يكون التبعى عبارة عما لم تتعلق به إرادة مستقلة لأجل عدم الالتفات إليه تفصيلا، سواء كانت إرادته تبعا لإرادة غيره المراد نفسا والمطلوب كذلك أم لم يكن كذلك، فالتخصيص بالأولى يوجب خروج الثانى عن التقسيم، وعدم دخوله

١ - الفصول الغروية: ٨٢ / السطر ٧.

٢ - كفاية الأصول: ١٥٢.

(٩٧)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

لا فى الأصلى ولا فى التبعى، كما لا يخفى.

ويظهر من بعض المحققين فى حاشيته على الكفاية معنى آخر، وهو: أن للواجب وجودا ووجوبا بالنسبة إلى مقدمته جهتان من العلية

إحداهما العلية الغائية حيث إن المقدمة إنما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيها، فإنه مراد لا لمراد آخر، والثانية العلية الفاعلية، وهى أن إرادة ذى المقدمة علة لإرادة مقدمته، ومنها تنشأ وتترشح عليها الإرادة.

والجهة الأولى مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعية، ووجه الانفكاك بين الجهتين أن ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على الواجب الغيرى، فهى الغاية الحقيقية، لكنه ما لم يجب لا تجب المقدمة، فوجوب المقدمة معلول خارجا، لوجوب ذيها، ومتأخر عنه رتبة، إلا أن الغرض منه ترتب ذيها عليها (١). انتهى موضع الحاجة.

ولكن لا يخفى أن إرادة المقدمة لا يعقل أن تكون معلولة لإرادة ذيها، بمعنى صدورها عنها وترشحها عنها كترشح المعلول من العلة، لأن الإرادة المتعلقة بذى المقدمة قد توجد مع عدم تعلقها بالمقدمة لأجل عدم التوجه إلى المقدمة أو إلى مقدميتها، ومن المعلوم أن الإرادة إنما هو بعد التوجه، لما حقق فى محله من أن تصور المراد والتوجه إليه من مبادئ الإرادة (٢)، بل مقدم على جميعها، فكيف يمكن أن تتعلق بما لا يكون متوجها إليه، وتعلق الإرادة على فرض التوجه لا محالة لا يفيد فى تصحيح المعلولية مطلقا.

والحق كما عرفت مرارا أن إرادة المقدمة كإرادة ذيها تحصل بفعالية

١ - نهاية الدراية ٢: ١٥٧ - ١٥٨.

٢ - الحكمة المتعالية ۴: ١١۴، و ۶: ٣۴٢.

(٩٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الحاجة، الإحتياج (١)

حول الأصل عند الشك فى الأصلية والتبعية

النفس وموجدة بفاعليتها، غاية الأمر أن الفائدة المترتبة عليها ليست إلا حصول ما هو مطلوب بالذات، بخلاف المراد الأولى والمطلوب الأقصى، كما لا يخفى.

والإنصاف أن هذا التقسيم إنما هو بلحاظ الأصالية والتبعية فى مقام الإثبات، كما عرفت من صاحب الفصول (قدس سره)، لا بحسب مقام الواقع والثبوت، كما لا يخفى.

حول الأصل عند الشك فى الأصلية والتبعية ثم إنه ذكر فى الكفاية أنه إذا كان الواجب التبعى ما لم تتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك فى واجب أنه أصلى أو تبعى، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعى، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعى، كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية.

نعم لو كان التبعى أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم (١).

وذكر المحقق المحشى: أنه إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد والإرادة، فالتبعية موافقة للأصل، للشك فى أن الإرادة ملتفت إليها أم لا، والأصل عدمه، وإن كان مناطها نشوء الإرادة عن إرادة أخرى وترشحها منها، فالأصلية موافقة للأصل، إذ المترشح من إرادة أخرى، ونشوها منها أمر وجودى مسبوق بالعدم، وليس الاستقلال فى الإرادة على هذا أمرا وجوديا، بل هو عدم نشوها عن إرادة أخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنه

١ - كفاية الأصول: ١٥٣.

(٩٩)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

أمر وجودى، كما عرفت (١). انتهى.

ولكن لا يخفى: أنه لو قلنا بأن مناط التبعية عدم تعلق إرادة مستقلة به، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا تكون التبعية موافقة للأصل، إذ ليست هى عبارة عن نفس عدم تعلق إرادة مستقلة به على نحو السلب التحصيلى حتى تكون مسبوقة بالعدم، فإن السلب التحصيلى يصدق مع انتفاء الموضوع أيضا، وهو لا ينطبق على المقام أصلا، لأن الواجب التبعى هو ما كان متعلقا للإرادة، غاية الأمر أنه لا تكون إرادته تفصيلية، فهو - أى السلب - إما مأخوذ فيه على نحو السلب العدولى، أو الموجبة سالبة المحمول، وعلى التقديرين لا تكون موافقة للأصل، واستصحاب بقاء العدم المأخوذ صفة لا ينتج فى إثبات ثبوتها لهذه الإرادة المتعلقة بالواجب، كما فى استصحاب عدم القرشية الغير الجارى على التحقيق، كما أنه لو قلنا بأن مناط التبعية هو نشوء الإرادة من إرادة أخرى وترشحها منها، كما اختاره المحقق المحشى فى عبارته المتقدمة، لا تكون الأصلية موافقة للأصل، لأن عدم ترشح الإرادة من إرادة أخرى لا يكون مأخوذا فيها على نحو السلب التحصيلى الصادق مع انتفاء الموضوع بل العدولى، ولا تكون مع هذا موافقة للأصل، بعين التقريب المتقدم.

فالتحقيق: أنه بناء عليهما لا تكون شئ من التبعية والأصلية موافقة للأصل، فالواجب الرجوع إلى الأصول العملية، كما لا يخفى.

۱ - نهاية الدراية ۲: ۱۵۸.

(۱۰۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الصدق (۱)

الأمر التاسع: ثمرة مسألة مقدمة الواجب

الأمر التاسع ثمرة مسألة مقدمة الواجب قد عرفت أن ثمرة المسألة الأصولية هو أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع فى طريق استنباط الحكم الفرعى، وهنا أيضا كذلك، فإن ثمرة القول بالملازمة إنما هو استكشاف وجوب المقدمة فيما قام الدليل على وجوب ذيها.

ولكنه قد اورد على ذلك بأن هذا الحكم الفرعى ليس له أثر عملى، لأن العقل حاكم بلا بدية الإتيان به بعد فرض كونه مقدمة وإن لم نقل بالملازمة.

وأجاب عنه فى تقريرات بعض الأعاظم (قدس سره): بأن وجوب المقدمة وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملى بعد حكم العقل بلا بدية الإتيان بالمقدمة، إلا أن تطبيق كبريات اخر مستفادة من محالها عليها تتحقق الثمرة، فإنه بعد فرض وجوب المقدمة يمكن تحقق التقرب بقصد أمرها، فتتحقق بذلك التوسعة فى باب التقرب، وكذلك إذا أمر شخص شخصا آخر أمرا معامليا بفعل له مقدمات، فأتى المأمور بتلك المقدمات ولم يأت بذيلها، يكون ضامنا للشخص المأمور اجرة المقدمات بعد فرض كون الأمر بالفعل أمرا بمقدماته.

قال: وقد ظهر بذلك أن الثمرة العملية لمسألة وجوب مقدمة الواجب إنما تتحقق بضم نتيجتها إلى كبريات اخر منقحة فى مواردها (۱). انتهى ملخص ما فى التقريرات.

ولكن لا يخفى أن الأمر المقدمى والواجب الغيرى لا يصلح للداعوية حتى يمكن التقرب به، بل كما عرفت سابقا أن الواجبات الغيرية كلها توصلية، كما

۱ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۹۷.

(۱۰۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الوجوب (۴)، دولة العراق (۱)

الأمر العاشر: فى الأصل عند الشك فى الملازمة

لا يخفى.

وأما استحقاق اجرة المقدمات على تقدير كون الأمر بذيلها أمرا بها فيرد عليه - مضافا إلى أنه مناف لما اختاره من ثبوت الملازمة

بالنسبة إلى خصوص المقدمة الموصلة بالمعنى الذى نقلناه عنه سابقا لا مطلق المقدمة - أن استحقاق الأجرة إنما هو فيما إذا كان الباعث له على الإتيان بالمأمور به هو الأمر المتعلق بها، لأغراضه النفسانية الاخر، وفى المقام ليس كذلك، فإن الإتيان بالمقدمة ليس مسببا عن إتيان وجوبها، كيف ولو لم نقل بالوجوب يأتى بها أيضا، بل الداعى له هو الأمر المتعلق بذيلها، لا لأن أمره يدعو إلى غير ما تعلق به أيضا، بل لأن المقصود من إتيانها إنما هو للتوصل إلى ذيها، ومجرد هذا لا يصحح استحقاق الأجرة، كما لا يخفى، فالإنصاف أنه لا ثمرة مهمة مترتبة على وجوب المقدمة، كما يظهر على من تأمل فيما جعلوه ثمرة للمقام.

الأمر العاشر فى الأصل عند الشك فى الملازمة لا يخفى أنه ليس فى نفس محل البحث - وهى الملازمة وعدمها - أصل يوافق أحد الطرفين، فإن الملازمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، لأن الملازمة وعدمها أزلية.

نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم حيث إنه حادث بحدوث وجوب ذيها، فالأصل عدم وجوبها إلا أنك عرفت أنه لا يترتب على وجوب المقدمة ثمرة عملية أصلا حتى ترتفع بالأصل إلا أنه قد أورد عليه بوجه آخر، وهو لزوم التفكيك بين الوجوبين.

وأجاب عنه فى الكفاية بأنه لا ينافى الملازمة بين الواقعين، وإنما ينافى

(۱۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوجوب (۲)

القول فى أدلة القائلين بالملازمة

الملازمة بين الفعلين. نعم لو كانت الدعوى هى الملازمة المطلقة حتى فى المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بالأصل (۱).

أقول: لا يخفى أنه لو قلنا بالثانى - كما هو ظاهر القائلين بالملازمة - لصح التمسك بالأصل أيضا، فإن جريان الأصل إنما هو فى مقام الشك فى الملازمة، ومجرد احتمالها لا ينافى جريان الأصل، بل المانع من جريانه إحرازها، كما هو واضح.

القول فى أدلة القائلين بالملازمة ذكر فى الكفاية - بعد الاعتراض على الأفاضل المتصدين لإقامة البرهان على الملازمة بأنه ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل - أن الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئا له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، ويقول مولويا: ادخل السوق واشتر اللحم، مثلا، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب " ادخل " مثل المنشأ بخطاب " اشتر " فى كونه بعثا مولويا، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنه يكون مقدمة له، كما لا يخفى (۲). انتهى موضع الحاجة.

واستدل فى التقريرات على الملازمة بأن الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية إمكانا وامتناعا ووجودا وعدما، فكل ما أمكن تعلق الإرادة التكوينية

۱ - كفاية الأصول: ۱۵۶.

۲ - نفس المصدر: ۱۵۶ - ۱۵۷.

(۱۰۳)

صفحهمفاتيح البحث: الشهادة (۱)، الأكل (۱)، الحاجة، الإحتياج (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

به أمكن تعلق التشريعية به، وكل ما استحال تعلق الأولى استحال أن يكون متعلقا للتشريعية، وهكذا كل ما يكون مورد للإرادة التكوينية عند تحققه من نفس المريد يكون مورد للتشريعية عند صدوره من غير المريد، ومن الواضح أن المريد لفعل بإرادة تكوينية تتعلق إرادته أيضا بالتبع بإيجاد مقدماته وإن كان غافلا عن مقدميتها لذلك الفعل، ولازم ذلك بمقتضى التبعية المتقدمة أن يكون تعلق الإرادة التشريعية من الآمر بفعل مستلزما لتعلق الإرادة التشريعية التبعية بمقدمات ذلك الفعل (۱). انتهى موضع الحاجة.

أقول: لا يخفى أن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية فى غير محله، فإنه إذا أراد الشخص الإتيان بفعل بنفسه، فلا محالة تتعلق

إرادة أخرى بإتيان المقدمات، لأن المفروض استحالة الإتيان به بدونها، وهو إنما يريد أن يأتى به بنفسه ولا محالة يريد المقدمات، لا نقول بأن إرادته للمقدمات معلولة لإرادة ذلك الفعل مترشحة عنها صادرة عنها قهرا، فإن ذلك باطل، كما مر مرارا، بل نقول: كما تتوقف إرادة الفعل على مبادئها، كذلك تتوقف إرادة مقدماته على سنخ مبادئ إرادة الفعل، غاية الأمر أن محبوبية الفعل وتعلق الاشتياق إليه إنما هو لنفسه، ومحبوبية المقدمات إنما هو للوصول إليه.

هذا فى الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية: فحيث إن المطلوب فيها صدور المراد من الغير، فلا استحالة فى عدم تعلق الإرادة بالمقدمات، وامتناع تحققه بدونها إنما يوجب أن تتعلق إرادة الأمر بها أيضا، فلا يلزم بل لا وجه له أصلا، لأنك عرفت عدم الفرق بين إرادة الفعل وإرادة المقدمات فى توقف كل منهما على مبادئها، ومن

۱ – بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى ۱: ۳۹۹ / السطر ۱۳.

(۱۰۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الحاجة، الإحتياج (۱)، دولة العراق (۱)

تذنيب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعى وغيرهما

المعلوم عدم تحقق المبادئ بالنسبة إلى المقدمات فى الإرادة التشريعية، فإن من جملتها التصديق بفائدتها، والحال أنه لا فائدة لها بالنسبة إلى الأمر حتى يريد صدورها من الغير، فإن المأمور إذا أراد الامتثال فلا محالة يأتى بالمقدمات وإن لم تكن مورد الإرادة الآمر، وإذا لم يكن قاصد الامتثال الأمر بالفعل فتعلق الإرادة بالمقدمات لغو غير مؤثر.

نعم لو قلنا بترشح إرادتها من إرادته بحيث لا تتوقف إرادة المقدمات على مباد أصلا، لكان لما ذكر وجه، لأن العلة يترتب عليها المعلول قهرا إلا أنك عرفت أن هذا الكلام بمكان من البطلان، كما لا يخفى.

ثم إنه استدل أبو الحسن البصرى (۱) لثبوت الملازمة بما يرد عليه – مضافا إلى النقض بالمتلازمين فى الوجود إذا وجب أحدهما دون الآخر – ما أورد عليه فى الكفاية (۲)، فراجعها.

تذنيب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعى وغيرهما ثم إنه قد يفصل بين السبب وغيره وتقدم الكلام فيه سابقا، فراجع.

كما أنه قد يفصل بين الشرط الشرعى وغيره، ويقال بالوجوب فى الأول دون غيره، نظرا إلى أنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث إنه ليس مما لابد منه عقلا أو عادة (۳).

۱ – المعتمد: ۹۵، راجع مناهج الوصول ۱: ۴۱۳، الهامش ۴.

۲ – كفاية الأصول: ۱۵۷ – ۱۵۸.

۳ – بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: ۳۵۵ / السطر ۱، كفاية الأصول: ۱۵۹، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: ۹۰ / السطر ۲۱.

(۱۰۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، أبو الحسن البصرى (۱)، الباطل، الإبطال (۱)، السب (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۲)

تتميم: فى مقدمة مستحب والمكروه والحرام

ومدعاه فى غير الشرط الشرعى حق، وأما الشرط الشرعى فيرد على الاستدلال لوجوبه بما ذكر: أنه إن كان المراد توقف الشرطية على تعلق الوجوب، ففيه: أن من الواضح أن الوجوب لا يتعلق إلا بما هو شرط واقعا، فالحكم متأخر عن الواقع، لا أن الواقع متوقف عليه.

وإن أراد أنه بدون الوجوب لا نستكشف الشرطية، لأن الشرط الشرعى ليس كالشرائط العقلية والعادية المعلومة، بل هو محتاج إلى دلالة الدليل عليه، فالوجوب كاشف عن شرطيته، ففيه: أن الوجوب الغيرى لا يمكن أن يكون كاشفا، فإن الملازمة إن كانت بين إرادة الفعل وإرادة مقدماته، فالإرادة التبعية بالمقدمات متوقفة على إحراز مقدميتها حتى يحكم العقل بتعلق الإرادة بها تبعا لإرادة ذيها، وكذلك لو كانت الملازمة العقلية بين البعث المتعلق بالفعل والبعث المتعلق بالمقدمات، فإن حكم العقل بتعلق البعث بها تبعا لبعث ذيها متوقف على إحراز مقدميتها، وبدونه كيف يحكم بتعلق البعث بها.

فظهر أن طريق إحراز الشرط منحصر بالأمر النفسى المتعلق بالفعل المقيد ببعض القيود كمثل قوله ": صل مع الطهارة " وأما الأمر الغيرى الذى يكون الحاكم به العقل، ومن المعلوم توقف حكمه على إحراز موضوعه، كما هو واضح، فلا يمكن أن يكون كاشفا، كما عرفت، فتأمل جيدا.

تتميم: فى مقدمة المستحب والمكروه والحرام لا يخفى أن جميع ما ذكر فى مقدمة الواجب يجرى فى مقدمة المستحب طابق النعل بالنعل، وحيث إنك عرفت أن الأقوى فى الأولى عدم ثبوت الملازمة كما حققناه، فالحكم فى الثانية أيضا كذلك بلا تفاوت، كما هو واضح.

ثم إنه هل تكون مقدمة الحرام كمقدمة الواجب، فتكون محرمة مطلقا،

(۱۰۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، البعث، الإنبعاث (۳)، الصّلاة (۱)، الإستحباب (۱)، الطهارة (۱)

أو لا تكون حراما كذلك، أو يفصل بين المقدمات التى تكون من قبيل الأسباب التوليدية فتحرم، وبين غيره فلا تحرم، أو بين المقدمة الموصلة وغيرها، أو بين ما قصد التوصل به إلى الحرام وغيره؟ وجوه يظهر ثالثها من المحقق الخراسانى فى الكفاية.

وحاصل ما ذكر فى وجهه وجود الفرق بين مقدمات الواجب وبين مقدمات الحرام، فإنه حيث يكون المطلوب فى الأول وجود المراد، وهو متوقف عليها، فلا محالة تتعلق بها الإرادة، وأما المطلوب فى الثانى ترك الشئ، وهو لا يتوقف على ترك جميع المقدمات بحيث لو أتى بواحد منها لما كان متمكنا من الترك، فإنه يتمكن منه ولو أتى بجميع المقدمات، لتوسط الإرادة بينها وبينه، وهى لا يمكن أن يتعلق بها الطلب بعثا أو زجرا، لعدم كونها من الأمور الاختيارية.

نعم لو كان الفعل بحيث لم يتمكن من تركه بعد الإتيان ببعض المقدمات، لعدم توسط الإرادة بينها وبينه، تكون تلك المقدمة المترتبة عليها الفعل قهرا محرمة دون سائر المقدمات (۱). انتهى ملخص ما أفاده فى الكفاية.

ولكن لا يخفى أن هذا الكلام إنما يتم لو وجد فى الأفعال الخارجية شئ منها تكون الإرادة متوسطة بينها وبين المقدمات بحيث يكون الموجد للفعل والمؤثر فيه نفس الإرادة من دون توقف على حصول شئ آخر بعدها مع أنا لم نظفر بمثل هذا الفعل، فإن جميع الأفعال الاختيارية يكون الجزء الأخير لحصولها غير الإرادة بمعنى أنه لا يترتب عليها الفعل بمجردها من دون توسيط بعض الأفعال الاخر أيضا، فإن تحقق الشرب فى الخارج يتوقف - بعد تعلق الإرادة به - على مثل تحريك العضلات، ونحو الإناء الموجود فيه الماء مثلا

۱ - كفاية الأصول: ۱۵۹ - ۱۶۰.

(۱۰۷)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

وأخذه باليد وجعله محاذيا للفم وإلقائه فيه، وبعد تحقق جميع هذه المقدمات يتوقف على إعمال الآلات المعدة لبلعه الذى عبارة عن الشرب.

وبالجملة: فجميع الأفعال الاختيارية إنما يتوقف بعد تعلق الإرادة بها على بعض الأمور الجزئية التى يؤثر فى حصولها، فلا فرق بينها وبين الأفعال التوليدية أصلا، فإن الإرادة لا مدخلية لها فى التأثير فى حصول الفعل، كيف وهى من الأمور التجردية التى يمتنع أن تؤثر

فى الماديات بحيث كانت مفيضة لها، كما لا يخفى.

ثم إنه ذكر فى الدرر أن العناوين المحرمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضا من دون تقييده بالاختيار.

ثانيهما: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضا بحيث لو صدر من غير اختياره لم يكن منافيا لغرض المولى، فعلى الأول علة الحرام هى المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة، بل هى علة لوجود علة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلة التامة.

ثم ذكر أن المراجعة إلى الوجدان تقضى بتحقق الملازمة بين كراهة الشئ وكراهة العلة التامة له، وفى القسم الثانى لما كانت العلة التامة مركبة من الأجزاء الخارجية ومن الإرادة، ولا يصح استناد الترك إلا إلى عدم الإرادة، لأنه أسبق رتبة من سائر المقدمات، فلا يتصف الأجزاء الخارجية بالحرمة أصلا (١). انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه.

وأنت خبير: بأنه لو كان المبغوض عبارة عن الفعل الصادر عن إرادة واختيار، فالإرادة لها مدخلية فى نفس الحرام، لا أن تكون من أجزاء العلة

١ – درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٣٠ – ١٣٢.

(١٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)، الإختيار، الخيار (١)، الحاجة، الإحتياج (١)

التامة، فإن المحرم هو الفعل الإرادى بما أنه إرادى، فلابد من ملاحظة مقدمات هذا العنوان المقيد، وليست الإرادة من جملتها، فلا فرق بين هذا القسم والقسم الأول أصلا، فلابد أن تكون إحدى المقدمات على سبيل التخيير محرمة إلا ـ مع وجود باقى الأجزاء، وانحصار الاختيار فى واحدة منها، فتحرم شخصا كالقسم الأول.

والتحقيق أنه لو قلنا بالملازمة فى مقدمة الواجب، فالتحريم – الذى عبارة عن الزجر عن المحرم – إنما يختص بالمقدمة الأخيرة التى يترتب عليها ذووها من دون فصل فى جميع الأفعال، إذ قد عرفت أنه لا يوجد فى الأفعال الخارجية فعل توسطت الإرادة بينه وبين مقدماته بأن تكون هى المؤثر فى تحققه.

هذا، مضافا إلى ما عرفت فيما تقدم من أن الإرادة أيضا قابلة لتعلق التكليف بها، لكونها من الأمور الاختيارية، ولكن هذا كله إنما هو على تقدير القول بالملازمة فى مقدمات الواجب، ولكن قد عرفت سابقا أن مقتضى التحقيق خلافه.

هذا تمام الكلام فى مبحث المقدمة.

(١٠٩)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)

الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر با لشئ للنهى عن ضده

اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الفصل الخامس فى اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده وتنقيح البحث فيه يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأول: هل هذه المسألة أصولية أم لا؟

ذكر فى التقريرات (المحقق النائينى) أنه لا إشكال فى كون المسألة من المسائل الأصولية، لأن نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط، وكذا فى عدم كونها من المباحث اللفظية، لوضوح أن المراد من الأمر فى العنوان الأعم من اللفظى واللبى المستكشف من الإجماع ونحوه، وذكر أيضا أن المراد من الاقتضاء فى العنوان الأعم من كونه على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام بالمعنى الأخص أو الأعم، لأن لكل وجها بل قائلا (١).

أقول: أما كون المسألـة من المسائل الأصوليـة: فقـد ذكرنا فى مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الاسـتحباب أن نظائر هذه المسألة من المسائل

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٣٠١.

صفحه(١١٠)

فيه أمور: الأمر الأول: هل هذه المسألة أصولية أم لا؟

اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الفصل الخامس فى اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده وتنقيح البحث فيه يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأول: هل هذه المسألة أصولية أم لا؟

ذكر فى التقريرات (المحقق النائينى) أنه لا إشـكال فى كون المسألة من المسائل الأصولية، لأن نتيجتها تقع فى طريق الاسـتنباط، وكذا فى عـدم كونها من المباحث اللفظية، لوضوح أن المراد من الأمر فى العنوان الأعم من اللفظى واللبى المسـتكشف من الإجماع ونحوه، وذكر أيضـا أن المراد من الاقتضـاء فى العنوان الأـعم من كونه على نحو العينيـة أو التضـمن أو الالـتزام بالمعنى الأخص أو الأعم، لأن لكل وجها بل قائلا (١).

أقول: أما كون المسألـة من المسائل الأصوليـة: فقـد ذكرنا فى مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الاسـتحباب أن نظائر هذه المسألة من المسائل

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٣٠١.

صفحه(١١٠)

الأمر الثانى: معنى الاقتضاء فى عنوان المسألة

اللغويـة، لأنه لا فرق بين النزاع فى مدلول لفظ " الصـعيد " الوارد فى آية التيمم (١) أنه هـل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض مثلا، وبين النزاع فى مدلول الأمر مثلا من حيث دلالته على الوجوب، وكذا من حيث دلالته على النهى عن الضد، كما لا يخفى.

بل نقول: إن كثيرا من المسائل اللغوية تكون من المسائل الأصولية، وذكر بعضها فى الأصول إنما هو لشدة الاحتياج به، كما لا يخفى.

وأما كونها من المباحث العقلية: فلا يخفى أن الجمع بينها وبين تفسير الاقتضاء بما يعم العينية والجزئية اللتين هما من الدلالات اللفظية عندهم وإن كان يمكن المناقشة فى الثانى كالجمع بين المتضادين.

الأـمر الثـانى: معنى الاقتضاء فى عنوان المسألـة ثم تفسـير الاقتضاء - الـذى هو عبارة عن التأثير والسـببية - بما يعمهما تفسـير بارد، ولا مناسبة بين معناه الحقيقى وبين هذا المعنى أصلا.

فالأـولى فى التعبير عن عنوان النزاع - بعـد إسـقاط القول بالعينيـة وبالجزئيـة لكونهما مما لا إشـكال فى بطلانهما - أن يقال: هل الأمر بالشـئ يلازم النهى عن ضـده أم لا؟ غايـة الأمر أن عمـدة النزاع فى الملازمـة ينشأ من توقف الشـئ على ترك ضـده بأن يكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر، فتصير المسألة من صغريات مبحث المقدمة، كما لا يخفى.

ثم إن المراد بالضد أعم من الضد الخاص، فيشمل الضد العام الذى بمعنى النقيض أيضا.

١ - النساء (۴): ۴۳، المائدة (۵): ۶.

صفحه(١١١)

الأمر الثالث: المهم من الأقوال فى المسألة

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل الأمر بالشيء يستلزم النهى عن الضد مطلقا، أو لا يستلزم كذلك، أو يستلزم بالنسبة إلى الضد العام دون الخاص؟ وجوه بل أقوال.

الأمر الثالث: المهم من الأقوال فى المسألة وحيث إن العمدة فى استدلال القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص إنما هو إثبات المقدمية بين ترك الضد ووجود الضد الآخر، فلا بأس بالإشارة إلى ما هو الحق فى هذا الباب.

وليعلم أولا ـ أن إثبات الاقتضاء فى الضد الخاص لا ـ يتوقف على مجرد إثبات المقدمية، بل بعد ثبوت ذلك يتوقف على القول بالملازمة فى مقدمة الواجب وإثبات كونها واجبة بعد وجوب ذيها، ثم بعد ذلك على إثبات أن وجوب الترك ملازم لحرمة الفعل، وهذا يرجع إلى إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضد العام أيضا.

الاستدلال على الاقتضاء فى الضد الخاص من طريق المقدمية فتحصل أن القول بالاقتضاء فى الضد الخاص يتوقف على أمور:

الأول: كون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر.

الثاني: القول بالملازمة.

الثالث: القول بالاقتضاء فى الضد العام أيضا.

ولا ـ يخفى أن هذه المقدمات الثلاث كلها محل منع، أما الثانية: فقد عرفت ما هو الحق فيها فى مسألة مقدمة الواجب، فراجع، وأما الأخير: فسيجئ، والعمدة هى الأولى.

(١١٢)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (٣)، المنع (١)، النهى (١)، الوجوب (٢)

الاستدلال على الاقتضاء فى الضد الخاص من طريق المقدمية

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل الأمر بالشيء يستلزم النهى عن الضد مطلقا، أو لا يستلزم كذلك، أو يستلزم بالنسبة إلى الضد العام دون الخاص؟ وجوه بل أقوال.

الأمر الثالث: المهم من الأقوال فى المسألة وحيث إن العمدة فى استدلال القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص إنما هو إثبات المقدمية بين ترك الضد ووجود الضد الآخر، فلا بأس بالإشارة إلى ما هو الحق فى هذا الباب.

وليعلم أولا ـ أن إثبات الاقتضاء فى الضد الخاص لا ـ يتوقف على مجرد إثبات المقدمية، بل بعد ثبوت ذلك يتوقف على القول بالملازمة فى مقدمة الواجب وإثبات كونها واجبة بعد وجوب ذيها، ثم بعد ذلك على إثبات أن وجوب الترك ملازم لحرمة الفعل، وهذا يرجع إلى إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضد العام أيضا.

الاستدلال على الاقتضاء فى الضد الخاص من طريق المقدمية فتحصل أن القول بالاقتضاء فى الضد الخاص يتوقف على أمور:

الأول: كون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر.

الثاني: القول بالملازمة.

الثالث: القول بالاقتضاء فى الضد العام أيضا.

ولا ـ يخفى أن هذه المقدمات الثلاث كلها محل منع، أما الثانية: فقد عرفت ما هو الحق فيها فى مسألة مقدمة الواجب، فراجع، وأما الأخير: فسيجئ، والعمدة هى الأولى.

(١١٢)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (٣)، المنع (١)، النهى (١)، الوجوب (٢)

إنكار المحقق الخراسانی المقدمية مطلقا

فنقول: حكی عن بعض: ثبوت المقدمية من الجانبين، وعن بعض آخر:
ثبوت المقدمية بالنسبة إلی ترك الضد، وعن ثالث: عكس ذلك، وعن رابع:
التفصيل بين الضد الموجود، فيتوقف علی رفعه وجود الضد الآخر، وبين الضد المعدوم، فلا يتوقف عليه وجود الضد الآخر، وعن خامس: إنكار المقدمية مطلقا (١)!

إنكار المحقق الخراسانی المقدمية مطلقا ثم إن من القائلين بالقول الخامس المنكرين للمقدمية: المحقق الخراسانی فی الكفاية، بل يظهر من بعض عباراته كون الشیء وترك ضده فی رتبة واحدة حيث قال فی مقام الجواب عن توهم المقدمية: إن المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا- تقتضی إلا عدم اجتماعهما فی التحقق، وحيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة، كان أحد العينين مع ما هو نقيض الآخر وبديله فی مرتبة واحدة من دون أن يكون فی البين ما يقتضی تقدم أحدهما علی الآخر، كما لا يخفی (٢).

هذا، وأنت خبير بأن مجرد أن يكون بينهما كمال الملائمة لا يقتضی ثبوت التقارن، كيف ومن الواضح أن يكون بين المعلول وعدم العلة كمال الملائمة، مع أن فرض التقارن بينهما يقتضی كون المعلول مع العلة أيضا كذلك، لأن النقيضين فی رتبة واحدة بلا إشكال، كما صرح به فی الكفاية بعد هذه العبارة.

ويمكن توجيه هذا الكلام بأنه كما يصدق علی الضد ما يكون ذلك من

١ – انظر بدائع الأفكار، المحقق الرشتی: ٣٧٢ / السطر ١٧.

٢ – كفاية الأصول: ١٦١.

(١١٣)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانی (١)

أفراده حقيقة بالحمل الشائع الذاتی الذی مرجعه إلی كون المصداق داخلا فی حقيقة المحمول، كذلك يصدق عليه عدم الضد الآخر بالحمل الشائع العرضی الذی يرجع إلی ثبوت المحمول له بالعرض، فالشیء الواحد يكون مصداقا لشیء بالذات ولشیء آخر بالعرض، فيستلزم ذلك كون المتصادقين فی رتبة واحدة، لأن المفروض كون المصداق لهما شيئا واحدا، كما هو واضح.

ولكن لا- يخفی أن حمل العدم علی الوجود ليس حملا- حقيقيا راجعا إلی كون ذلك الوجود واجدا لذلك العدم، ككونه واجد للصفات الوجودية، كيف ومعنی الواجدية كون شیء مرتبطا مع شیء آخر، مع أن العدم مطلقا ليس بشیء حتی يكون شیء آخر واجدا له.

وتقسيم القضايا إلی قضية موجبة وسالبة محصلة وموجبة سالبة المحمول وسالبة معدولة لا يدل علی إمكان حمل السلب والعدم علی شیء، لأن ذلك إنما هو علی سبيل المسامحة، بل ما عدا الأول يرجع إلی نفی الربط بين الموضوع، وذلك الحكم المسلوب، لا إلی ثبوت الربط بينهما، كيف والعدم ليس بشیء حتی تحققت الرابطة بينه وبين موجود آخر، وصدق القضايا السلبية ليس بمعنی مطابقتها للواقع حتی يكون لها واقع يطابقه، بل صدقه بمعنی خلو الواقع عن الارتباط، وثبوت المحمول للموضوع، كما لا يخفی، كما أن ما اشتهر من أن عدم العلة علة للعدم إنما هو علی نحو المسامحة قياسا إلی الوجود وتشبيها به، والتعبير عما من شأنه أن يكون له وجود بعدم الملكة ليس المراد منه أن العدم فيه الشأنية لكذا، كيف وهی من الحيثيات الثبوتية الممتنعة الاجتماع مع الحيثيات السلبية.

وبالجملة، فكون العدم مقابلا للوجود خارجا عن حيطة الشيئية مما لا ينبغی الارتياب فيه، فكل ما يوهم بظاهره الخلاف من ثبوته لشیء أو ثبوت

(١١٤)

صفحهمفاتيح البحث: الأكل (١)، الصدق (١)

ما أفاده المحقق القوچانی فی المقام

شئ له فيجب تأويله، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أن عدم الضد ليس بشئ حتى يصدق على شئ آخر، كيف ولو قلنا بذلك لا يرتفع الإشكال المتقدم، فإن المعلول كما يصدق عليه ماهيته صدقا حقيقيا كذلك يصدق عليه عدم العلة صدقا عرضيا، فيلزم أن يكون المعلول فی رتبة العلة لكونه فی رتبة عدمها الذی هو فی رتبة وجودها، كما هو المفروض فی النقيضين.

فتحصل أن ما ذكره فی الكفاية لم ينهض حجة على اتحاد رتبة الشئ وترك ضده، كما عرفت.

ثم إنه (قدس سره) - بعد العبارة المتقدمة التی كان غرضه منها إثبات التقارن بينهما - صار بصدد تشبيه الضدين بالنقيضين، فقال: فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضی تقدم ارتفاع أحدهما فی ثبوت الآخر كذلك فی المتضادين (١).

ما أفاده المحقق القوچانی فی المقام والمستفاد مما ذكره بعض الأعاظم من تلامذته (هو الشيخ على القوچانی (قدس سره)) فی حاشيته على الكفاية فی شرح مراد العبارة: أن مقصوده من هذه العبارة أيضا إثبات كون الشئ وترك ضده فی مرتبة واحدة حيث قال ما ملخصه: إنه لا إشكال فی أن بين كل متقابلين من أقسام التقابل اتحاد وتكافؤ فی المرتبة، أما المتناقضين: فلأن النقيض للوجود هو العدم البدلی الكائن فی رتبته لولاه الغير المجتمع معه لا السابقی ولا اللاحقی المجتمع معه فی دار التحقق،

١ - كفاية الأصول: ١٦١.

(١١٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهوض (١)، الحج (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانی (١)

فالنقيض لوجود زيد هو عدمه فی مدة وجوده الكائن مقامه لولاه، وإلا فالعدم قبل وجوده أو بعد وجوده ليس نقيضا له مع اجتماعه مع وجوده فی دار التحقق.

وهكذا فی السابق واللاحق بحسب الرتبة، فإن النقيض للمعلول هو عدمه فی رتبة وجوده، لا العدم فی رتبة العلة المجامع معه فی التحقق، وإلا لزم ارتفاع النقيضين فی مرتبة سلب أحدهما مقدمة للآخر، ولما كان الوجود عين الرفع لعدمه النقيض، كما لا يخفى، ولما كان متنافيا معه فی التحقق ذاتا.

وهكذا الكلام فی المتضادين، فإن المضادة إنما هو بين الوجودين فی رتبة واحدة، فالضد للوجود هو الوجود البدلی الثابت فی رتبته لولاه، فإذا ثبت ذلك فی المتناقضين والمتضادين يثبت اتحاد الرتبة فی المقام، فإنه إذا كان نقيض أحد الضدين فی رتبة وجوده الذی هو فی رتبة وجود الضد الآخر، فاللازم كونه فی رتبة وجود الضد الآخر، وهو المطلوب (١). انتهى ملخص كلامه (قدس سره).

ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدمات الثلاثة.

أما ما ذكره فی المتناقضين: فلأن النقيض للوجود فی زمان مخصوص ليس عدمه فی ذلك الزمان بأن يكون الظرف قيدا للعدم والرفع حتى يوجب ذلك كون العدم مقيدا بذلك الوقت، فيكون فی مرتبة الوجود فيه، بل نقيض الوجود فی زمان مخصوص هو عدم هذا المقيد على أن يكون القيد قيد للمرفوع لا للرفع، كيف ومعنى تقييد العدم يرجع إلى الموجبة المعدولة، فتصير القضية كاذبة، فإن قولنا: ليس الوجود المقيد بهذا الزمان متحققا، قضية صادقة، بخلاف قولنا:

الوجود فی هذا الزمان ليس فی هذا الزمان، على أن يكون الظرف قيدا للسلب الراجع إلى حمل السلب المقيد على الوجود كذلك، كما هو واضح، فلابد من أن

١ - حاشية كفاية الأصول، القوچانی: ١١٢.

(۱۱۶)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۱)، الصدق (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

يكون على نحو السالبة المحصلة، ومعه لا يثبت اتحاد الرتبة أصلا، كما لا يخفى.

وأما ما ذكره فى المتضادين: فكون التضاد بين الوجودين فى زمان واحد فى محل واحد مسلم، ولكن لا يثبت بذلك اتحاد رتبتهما، كيف والحكم باتحاد الرتبة وعدمه من الأحكام العقلية المتوقفة على إحراز ملاك التقدم وصاحبيه، ومجرد التقارن فى الخارج لا يقتضى اتحاد رتبتهما بحسب العقل، كيف والمعلول مقارن لوجود العلة فى الخارج مع اختلافهما بحسب الرتبة، كما هو واضح.

وبالجملة، فالتقدم والتأخر والتقارن بحسب الخارج لا ربط لشئ منها بالرتب العقلية أصلا.

ثم إنه لو سلم اتحاد رتبة المتناقضين والمتضادين فذلك لا يستلزم اتحاد رتبة نقيض الشئ مع الضد بقياس المساواة، فإنه فيما إذا كان الملاك فى الثالث موجودا، وقد عرفت أن حكم العقل باتحاد الرتبة متوقف على إحراز ملاكه، ككونهما معلولين لعلة واحدة مثلا، أما مجرد كون نقيض الشئ متحدا معه فى الرتبة وهو مع ضده أيضا كذلك، فلا يستلزم كون النقيض مع الضد الآخر متحدا فى الرتبة مع عدم ملاك له، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لم يقم دليل تام على اتحاد رتبة الضد مع نقيض ضده الآخر، ولنا أن نقول: بقيام الدليل على العدم، لأن العدم ليس بشئ حتى يحكم عليه بحكم إيجابى، وهو اتحاد رتبته مع الوجود، كما أنه ليس فى رتبة متقدمة ولا ـ متأخرة، لأن كل ذلك من الأحكام الايجابية المبتنية على ثبوت الموضوع لقاعدة الفرعية المسلمة عند العقل والعقلاء، فعدم الضد لا يكون متأخرا عن الضد ولا متقدما عليه ولا مقارنا معه.

(۱۱۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

مقالة المحقق الأصفهانى فى المقام

ولا ـ يخفى أن حكمنا بنفى التأخر وقسيميه إنما هو على نحو السالبة المحصلة الصادقة مع انتفاء الموضوع، كقولنا: شريك البارى ممتنع، ونظائره، وإلى هذه – أى القضية السالبة المحصلة – يرجع كل ما ورد فى الكتب العقلية مما يوهم بظاهره أن العدم له تقرر، ويكون من الأمور النفس الأمرية، مثل قولهم: عدم العلة علة للعدم، وكذا عدم المانع مصحح لفاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، وأشباههما، فإنه لا ينبغى الاغترار بظاهر هذه الجملات بعد كون الأمر فى محله واضحا ضروريا، فإن التعبير بأمثال هذه العبارات إنما وقع على سبيل المسامحة قياسا إلى الوجود وتشبيها به، والغرض منه تسهيل الأمر على المتعلمين اتكالا على ما أوضحوه فى محله، كما لا يخفى.

وبالجملة، فالعدم ليس له تقرر وواقعية حتى يؤثر فى شئ أو يتأثر من شئ، ومعه فلا يبقى مجال للنزاع فى مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر وعدمها أصلا، كما لا يخفى.

مقالة المحقق الأصفهانى فى المقام ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعض المحققين من محشى الكفاية، فإنه (قدس سره) بعد ذكر التقدم بالعلية والتقدم الطبعى وبيان الفرق بينهما وأن ما فيه التقدم فى الثانى هو الوجود، وفى الأول وجوب الوجود، وذكر أن منشأ التقدم الطبعى تارة كون المتقدم من علل قوام المتأخر، كالجزء والكل، واخرى كون المتقدم مؤثرا، فيتقوم بوجوده الأثر، كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، وثالثة كون المتقدم مصححا لفاعلية الفاعل، كالوضع والمحاذاة بالنسبة إلى إحراق النار، أو متمما لقابلية القابل، كخلو المحل عن الرطوبة وخلو الموضوع عن السواد عند عروض البياض، وبعد الاستشكال فى الدور الذى ذكره فى

(۱۱۸)

صفحهمفاتيح البحث: الشراكة، المشاركة (١)، الوجوب (١)

الكفاية (١) بأن عدم اتصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل وقابل كى يحتاج إلى مصحح فاعلية الفاعل ومتمم قابلية القابل كى يتوهم توقف عدم الضد على وجود الضد أيضا وبعد بيان أن الصلاة والإزالة لهما التأخر والتقدم بالطبع، فإنه لا وجود للإزالة إلا والصلاة غير موجودة، فكذا العكس.

قال: وأما ما يقال من أن العدم لا ـ ذات له فكيف يعقل أن يكون شرطا، لأن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأن القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلها لا مطابق لها فى الخارج، بل شؤون وحيثيات انتزاعية لأمور موجودة، فعدم البياض فى الموضوع الذى هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع من الحيثيات الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا بياض له هو بحيث يكون قابلا لعروض السواد، فمتمم القابلية كنفس القابلية حيثية انتزاعية وثبوت شئ لشئ لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (٢). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علو مقامه.

والعجب منه (قدس سره) مع كونه من مهرة الفن أنه كيف يمكن تشبيه أعدام الملكات بالقابليات والاستعدادات والإضافات، مع أنها من مراتب الوجود وإن لم تكن بحيث يمكن الإشارة إليها والأعدام مطلقا مقابل للوجود لاحظ لها منه أصلا، كما هو واضح.

وقضية كون الموضوع بحيث لا ـ بياض له قضية سالبة محصلة لا موجبة معدولة حتى تشابهت قضية كون الموضوع قابلا، كما هو واضح.

وبالجملة، فالأعدام مطلقا خارجة عن حمى الوجود وحيطة الشيئية،

١ - كفاية الأصول: ١٦١.

٢ - نهاية الدراية ٢: ١٨٠ - ١٨٣.

(١١٩)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (٢)، الحاجة، الإحتياج (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

فلا يترتب عليها شئ من الآثار الوجودية من قبيل الشرطية واتحاد الرتبة ونظائرهما.

فتلخص من جميع ذلك، بطلان المقدمة الأولى من المقدمات الثلاثة المبتنية عليها القول بالاقتضاء فى الضد الخاص.

وأما المقدمة الثانية - التى هى عبارة عن الملازمة فى مقدمة الواجب - فقد عرفت سابقا بطلانها بما لا مزيد عليه.

وأما المقدمة الثالثة الراجعة إلى اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن الضد العام الذى بمعنى النقيض، فربما قيل فيها بالاقتضاء بنحو العينية، وإن الأمر بالصلاة مثلا ـ عين النهى عن تركها، فلا ـ فرق بين أن يقول: صل، وبين أن يقول: لا ـ تترك الصلاة، فإنهما يكونان بمنزلة الإنسان والبشر لفظين مترادفين (١).

هذا، ولكن لا يخفى فساده، فإن هيئة الأمر موضوعة للبعث، وهيئة النهى موضوعة للزجر، ولا معنى لاتحادهما مفهوما وإن كان الثانى متعلقا إلى ترك المبعوث إليه.

وبالجملة، فمعنى الاتحاد المفهومى يرجع إلى اتحاد المعنى الموضوع له، مع أن هيئة الأمر موضوعة للبعث، والنهى للزجر، ومتعلقه فى الأول هو الفعل، وفى الثانى هو الترك، ولا وضع لمجموع الهيئة المتعلقة بالمادة.

ودعوى أن المراد اتحاد البعث عن الشئ والزجر عن تركه معنى ومفهوما، يدفعه وضوح فساده.

ومما ذكرنا يظهر: بطلان القول بالجزئية، فإن معنى الأمر هو البعث، وهو أمر بسيط لا تركب فيه أصلا، وأما دعوى اللزوم بالمعنى الأخص فيظهر من

١ - مطارح الأنظار: ١٧ / السطر الأخير.

(١٢٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (٢)، البعث، الإنبعاث (٢)، الباطل، الإبطال (٢)، الصّلاة (٢)

التقريرات (المحقق النائينى (قدس سره)) أنه لا بأس به نظرا إلى أن نفس تصور الوجوب والحتم يوجب تصور المنع من الترك والانتقال إليه (١)، وأنت خبير بأن مجرد عدم انفكاك التصورين لا يوجب ثبوت المنع الشرعى الذى هو المقصود فى المقام، فإن النزاع إنما هو فى أن الآمر إذا أمر بشئ هل يكون أمره به موجبا لنهيه عن ضده بمعنى أن يكون هنا شيئان: أحدهما: الأمر بالشئ، والآخر: النهى عن نقيضه، وذلك لا يثبت بمجرد الانتقال من تصور الوجوب إلى تصور المنع من الترك، كما هو واضح.

وإن أراد الدلالة على المنع بالدلالة الالتزامية من دون افتقار إلى النهى الصادر من المولى بعد الأمر، فيرد عليه: اقتضاء الدلالة المذكورة لتعدد الحكمين الموجب لتعدد استحقاق المثوبة والعقوبة، وهو كما ترى منه.

نعم ربما يجعل الكلام فى الإرادة لا فى الأمر والنهى، ويقال بعدم انفكاك الإرادة المتعلقة بالشئ عن الإرادة المتعلقة بعدم تركه، ولكن هذا يصح فى الإرادات التكوينية، وأما فى الإرادات التشريعية فلا يتم بناء على ما حققناه فى بحث مقدمة الواجب من أن كل إرادة تحتاج إلى مبادئها من دون فرق بين الإرادة المتعلقة بالمقدمة وبين الإرادة المتعلقة بذيلها.

نعم لو قلنا بترتب الإرادة الثانية على الإرادة الأولى قهرا من دون توقفها على شئ من مبادئ الإرادة، فله وجه كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أن ما ذكرنا: من ابتناء القول بالاقتضاء من طريق التوقف والمقدمية على ثلاث مقدمات إنما هو على القول بالملازمة مطلقا، وأما لو قيل بوجوب خصوص المقدمة الموصلة: فالظاهر ابتناء ذلك القول على مقدمة

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٣٠٣.

(١٢١)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٢)

الاستدلال على الاقتضاء فى الضد الخاص من طريق التلازم

رابعة أيضا، فإن الوجوب المقدمى إنما يتعلق بترك الضد لا مطلقا، بل بتركه الموصل إلى الضد المتوقف عليه، واقتضاء هذا الوجوب للنهى عن الضد العام بمعنى النقيض لا يفيد إلا حرمة نقيض الترك الموصل، وهو ترك الترك الموصل، وهذا بمجرده لا يقتضى حرمة الفعل إلا بناء على توافق حكم المتلازمين، وإلا فقد عرفت سابقا أن الفعل لا يكون نقيضا للترك الموصل، فسراية حكم النقيض إلى الفعل مبنى على لزوم توافق حكم المتلازمين، فإن الفعل لا ينفك عن النقيض أصلا وإن كان النقيض ربما ينفك عن الفعل، كما إذا لم يأت فى المثال المشهور لا بالإزالة ولا بالصلاة، وحينئذ فعلى القول بالمقدمة الموصلة يتوقف إثبات الاقتضاء على المقدمة الرابعة التى جعلوها دليلا مستقلا فى مقابل المقدمية، كما سيجئ، فلا تكون حينئذ دليلا ثانيا، بل تصير من مقدمات الدليل الأول، كما هو واضح.

هذا كله فيما يتعلق بالقول بالاقتضاء من جهة التوقف والمقدمية التى عرفت أنها هى العمدة فى المقام.

الاستدلال على الاقتضاء فى الضد الخاص من طريق التلازم ويظهر من بعضهم الاستدلال له بلزوم توافق حكمى المتلازمين، وهذا أيضا يبتنى على ثلاث مقدمات: الأولى: ثبوت التلازم بين الشئ وترك ضده، الثانية: لزوم اتحاد المتلازمين من حيث الحكم، الثالثة: اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده العام بمعنى النقيض.

أما المقدمة الأولى: فلأن الشئ لا يمكن أن يصدق عليه ضده، وإلا يلزم اجتماع المتضادين الممتنع بالبديهة، فالواجب أن يصدق عليه نقيض الضد، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين، فالبياض مثلا لا يمكن أن يصدق عليه السواد، للزوم

(١٢٢)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (١)

اجتماع الضدين، فيجب أن يصدق عليه اللا سواد، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وأما المقدمة الثانية: فلأنه لو كان أحد المتلازمين واجبا، فالآخر لابد إما أن يكون واجبا فهو المطلوب، وإما أن يكون جائزا تركه بالجواز بالمعنى الأعم من الأحكام الأربعة الاخر، فاللازم جواز تركه المستلزم لجواز ترك الواجب لفرض التلازم، فيخرج الواجب عن كونه واجبا، ومن المعلوم أيضا أنه يستحيل خلو الواقعة عن حكم من الأحكام الخمسة.

وأما المقدمة الثالثة: فقد عرفت إثباتها سابقا، فراجع.

هذا، ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدمات الثلاثة.

أما بطلان الأولى: فلأن نقيض صدق السواد على البياض الممتنع بديهة ليس هو صدق اللا سواد عليه بل نقيضه عدم صدق السواد عليه على نحو السالبة المحصلة، وذلك لأنه لو كان نقيضه هو صدق اللا سواد عليه على نحو الموجبة المعدولة، يلزم ارتفاع النقيضين، لكذب القضيتين معا.

أما كذب قضية ": البياض سواد " فواضح.

وأما كذب قضية ": البياض لا سواد " فلما عرفت من أن العدم ليس بشئ حتى يمكن أن يحمل على شئ أو يحمل عليه شئ، وقد عرفت أن جميع القضايا التى يكون العدم فيها موضوعا أو محمولا لابد أن ترجع إلى السالبة المحصلة، كما هو واضح.

وأما بطلان الثانية: فلأن كون الترك والعدم واقعة حتى يستحيل خلوه عن حكم من الأحكام الخمسة، ممنوع، فإنه ليس بشئ حتى يكون فعلا للمكلف ويتعلق الحكم به.

هذا، مضافا إلى أن استحالة خلو الوقائع عن الحكم ممنوعة، فإن هذا لو

(۱۲۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۳)، الكذب، التكذيب (۲)، الباطل، الإبطال (۳)، التصديق (۴)، الجواز (۱)

الأمر الرابع: فى ثمرة المسألة

سلم فإنما هو بحسب الحكم الواقعى لا ـ الفعلى، مع إمكان أن يقال بعدم استحالة خلوها عن الحكم بحسب الواقع أيضا، فإن الإباحة التى منشأها عدم تعلق حكم شرعى به بمعنى أن جواز فعله لعدم تعلق النهى التحريمى ولا التنزيهى به وجواز تركه، لعدم تعلق الأمر الوجوبى ولا الاستحبابى به أيضا فى الحقيقة ليست بحكم.

نعم الإباحة التى منشأها خلو الفعل عن المصلحة والمفسدة أو تساويهما الراجعة إلى جعل الشارع إياها لذلك، حكم من الأحكام الخمسة، بخلاف الإباحة بالمعنى الأول، كما لا يخفى.

وأما بطلان الثالثة: فقد عرفت تفصيله، وأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن نقيضه، لا بنحو العينية، ولا على طريق الجزئية، ولا على سبيل اللزوم، فتأمل جيدا.

الأمر الرابع: فى ثمرة المسألة اعلم أن المشهور ذكروا فى ثمرة القول بالاقتضاء وعدمه أن القول بالاقتضاء بضميمة أن النهى فى العبادات يوجب البطلان ينتج بطلان الضد لو كان عبادة، بخلاف القول بالعدم.

هذا، ولكن لا ـ يخفى انتفاء الثمرة وصحة العبادة حتى على القول بالاقتضاء، فإنك عرفت أن منشأ القول بالاقتضاء إما توهم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر، وإما توهم الملازمة بينهما، وعلى التقديرين لا يثبت بطلان العبادة.

أما على تقدير المقدمية: فلأن النهى الناشئ من جهتها نهى مقدمى غيرى، والنهى الذى يؤثر فى بطلان متعلقه إذا كان عبادة هو النهى الذى كان عن ملاك

(۱۲۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الباطل، الإبطال (٥)، النهى (٥)، الجواز (١)

من المفسدة فى المنهى عنه.

وأما مجرد تعلق النهى بشئ لا لأجل اشتماله على مفسدة ملزمة، بل لغرض التوصل إلى شئ آخر، فلا يكون مؤثرا فى البطلان، فإن الوجه فيه هو امتناع أن يكون ما هو المبغوض الذى يوجب البعد عن المولى مقربا للعبد منه، كما لا يخفى ومن المعلوم أن هذا لا يتحقق فى النهى الغيرى، فإن المنهى عنه بهذا النهى لا يكون مبغوضا للمولى أصلا، وأداء فعله إلى ترك مطلوبه لا يوجب مبغوضية ذلك الفعل، بل المبغوض هو ترك المطلوب لا ما يؤدى إليه، كما هو واضح.

ومن هذا يظهر أنه لو قلنا بالاقتضاء من جهة الملازمة فلا يستلزم النهى الناشئ من جهة الملازمة بطلان المنهى عنه أصلا، فإن تعلق النهى بسبب الملازمة لا ـ يوجب مبغوضية متعلقه فى حد ذاته حتى يمتنع أن يكون مقربا، كما هو واضح، فالثمرة منتفية، والعبادة صحيحة مطلقا قلنا بالاقتضاء أم لا، وعلى الأول لا فرق بين أن يكون الاقتضاء مستندا إلى المقدمية أو إلى الملازمة.

هذا، وحكى عن البهائى وجماعة أنهم أنكروا الثمرة وحكموا ببطلان العبادة مطلقا (١)، نظرا إلى أن صحتها متوقفة على تعلق الأمر الفعلى بها، وحينئذ فلو لم نقل بالاقتضاء وأن الضد يصير منهيا عنه فلا ـ أقل من عدم تعلق الأمر الفعلى به، لامتناع تعلق الأمر بالمتضادين، فبطلانه لو كان عبادة يستند على هذا إلى عدم تعلق الأمر به، كما أن بطلانه بناء على الاقتضاء مسبب عن تعلق النهى به، فالضد العبادى باطل على أى تقدير.

١ – زبدة الأصول: ٩٨ – ٩٩، هداية المسترشدين: ٢٤٤ / السطر ٣٩ – ٤١.

(١٢٥)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (٢)، النهى (۴)، الجماعة (١)، كتاب زبدة الأصول للسيد محمد صادق الروحانى (١)

جواب آخر على مسلك الترتب

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره فى الكفاية من منع كون صحة العبادة متوقفة على تعلق الأمر الفعلى بها، بل يكفى مجرد المحبوبية للمولى، والضد بناء على عدم حرمته يكون كذلك، فإن المزاحمة على هذا لا ـ يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه، لعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء (١).

ثانيهما: عن المحقق الكركى وجماعة ممن تأخر عنه (٢) من منع إطلاق مقالة البهائى، فإنها تجرى فى خصوص المتزاحمين المضيقين، وأما لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق وموسع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة فى بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففى مثل هذا يمكن القول بصحة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب ولو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر.

جواب آخر على مسلك الترتب ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدين بنحو الترتب بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا غير مشروط والأمر بالمهم مشروطا بعصيان الأمر الأول بنحو الشرط المتأخر، أو بالبناء على معصيته (٣)، ولا ـ يخفى أن اشتراط الأمر بالمهم بالعصيان أو بالبناء عليه لا يكون اشتراطا شرعيا.

وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمات:

١ – كفاية الأصول: ١٦٥ – ١۶۶.

٢ – جامع المقاصد ۵: ١٣، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٣١٢.

٣ – جامع المقاصد ۵: ١٢ – ١٣، كشف الغطاء: ٢٧، درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١۴٠.

(١٢۶)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)، المنع (٢)، الصّلاة (١)، الجماعة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأولى: أنه لا إشكال فى أن متعلق الأوامر والنواهى هى الطبائع لا الأفراد، كما سيأتى تحقيقه.

الثانية: المراد بالإطلاق هو أخذ الطبيعة فى مقام جعل الحكم عليه مطلقة غير مقيدة بشئ من القيود بمعنى أن المتكلم المختار إذا صار بصدد بيان بعض الأحكام ولم يأخذ فى موضوعه إلا الطبيعة المعراة عن القيود، يستكشف من ذلك أن تمام الموضوع لذلك الحكم هى نفس الطبيعة بلا مدخلية لشئ فى ترتبه أصلا، فمعنى الإطلاق ليس هو لحاظ سراية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة حتى يتحد مع العموم فى النتيجة، وهى ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة، لأنه ليس فى الإطلاق لحاظ الأفراد، بل لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة وكاشفة لوجوداتها التى ستحقق بعد انضمام سائر العوارض إليها فإن لفظ الإنسان مثلا لم يوضع إلا لنفس ماهية الحيوان الناطق ولا يعقل أن يحكى عن أفراد تلك الطبيعة بعد عدم كونه موضوعا بإزائها، كما هو واضح.

وبالجملة، فليس معنى الإطلاق إلا مجرد عدم مدخلية شئ من القيود بلا ملاحظة الأفراد، كما هو واضح.

الثالثة: أن المزاحمة الحاصلة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالصلاة ليست متحققة فى مرحلة تعلق الأمر بهما، إذ ليس الأمر لطبيعة الصلاة مزاحما للأمر لطبيعة الإزالة أصلا، كما لا يخفى، وليسا كالأمر بالنقيضين، بل المزاحمة بينهما إنما تتحقق بعد تعلق الأمر وحصول الابتلاء بمعنى أنه إذا ابتلى المكلف بنجاسة المسجد فى زمان كونه مأمورا بالأمر الصلاتى تحصل المزاحمة بينهما، ومن المعلوم أن الترتب والاشتراط الذى يقول به القائل بالترتب إنما هو بعد تحقق المزاحمة المتأخرة عن مرحلة الأمر، كما عرفت.

وحينئذ فنقول: إنه كيف يمكن أن يكون أحد الأمرين مشروطا بسبب

(١٢٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، السجود (٢)، النجاسة (١)، الصّلاة (١)

تحقيق فى الجواب على مسلك الخطابات القانونية

المزاحمة التى تتحقق بينهما بعدا؟! بعدما عرفت من أن معنى الإطلاق هو أخذ الطبيعة المرسلة موضوعا للحكم ومتعلقا للأمر بلا ملاحظة الأفراد ولا الحالات التى من جملتها فى المقام حال الابتلاء بالضد الواجب.

وبالجملة، فالآمر فى مقام الأمر لم يلاحظ الحالات بخصوصها حتى صار بصدد علاج المزاحمة الحاصلة فى بعض الحالات المتأخرة عن الأمر، كما هو واضح، وعلى تقدير تسليم عدم الامتناع عقلا نقول: إن ذلك غير واقع، إذ ليس فى الأدلة الشرعية ما يظهر منه تقييد الأمر بالمهم واشتراطه كما يظهر بالمراجعة.

فانقدح من جميع ذلك: أنه لو كان المراد بالاشتراط اشتراطا شرعيا، يرد عليه امتناعه، وعلى تقدير التسليم عدم وقوعه فلا يفيد أصلا، كما لا يخفى، فيجب أن يكون المراد بالاشتراط اشتراطا عقليا.

تحقيق فى الجواب على مسلك الخطابات القانونية وتنقيح الكلام فى هذا المقام بحيث يظهر منه صحة الاشتراط ولزومه أو عدمهما يتوقف على رسم مقدمات:

الأولى: أنه ليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية، بل نقول: إنهما ليستا مرتبتين للحكم بأن يكون كل حكم ثابتا له هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعة الحكم بمعنى أن الأحكام على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية، وثانيهما: الأحكام الفعلية، والمراد بالأولى هى الأحكام التى لم يكن فيها ما يقتضى إجراءها بعد جعلها بل أوحى إليها إلى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وأودعها (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الأئمة (عليهم السلام) حتى يظهر قائمهم (عليه السلام)، فيجريها، كما أن المراد بالثانية هى القوانين والأحكام التى قد أجريت بعد الوحى، وهى الأحكام

(١٢٨)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (١)، يوم عرفة (١)، الوقوف (١)

المتداولة بين الناس التى أظهرها النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الأئمة من بعده.

والدليل على ما ذكرنا من أنه ليس الفعلية والإنشائية مرتبتين للحكم بأن يكون العالم مثلاـ حكمه فعليا والجاهل إنشائيا: أن المراد بالحكم الذى يجعلون له المرتبتين بل المراتب الأربع - كما فى الكفاية (١) - إن كان هو العبارة المكتوبة فى القرآن أو فى كتب الحديث فمن الواضح البديهى أنه لاـ يعرض له التغيير بتغير حالات المكلف من حيث العلم والجهل والقدرة والعجز ونظائرها، وإن كان المراد به هو حقيقة الحكم الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جل شأنه، فمن الواضح أيضا أنه لاـ يعرض لها التغيير باختلاف الحالات المذكورة، لامتناع عروض التغير له تعالى، كما لا يخفى.

الثانية: لا يذهب عليك ثبوت الفرق بين الخطاب بنحو العموم وبين الخطاب بنحو الخصوص فى بعض الموارد، منها: مسألة الابتلاء، فإنه يشترط فى صحة توجيه الخطاب الخاص وعدم استهجانه أن يكون المخاطب مبتلى بالواقعة المنهى عنها، كما أنه يشترط فى صحة توجيه الخطاب الخاص المتضمن للأمر أن لا يكون للمخاطب داع إلى إتيان المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر.

والسر فى ذلك أن الأمر والنهى إنما هو للبعث والزجر، ويقبح زجر المكلف عما يكون متروكا، لعدم الابتلاء به، كما هو واضح، وهذا بخلاف الخطاب بنحو العموم، كما هو الشأن فى جميع الخطابات الواردة فى الشريعة، فإنه لا يشترط فى صحته أن يكون كل واحد من المخاطبين مبتلى بالواقعة المنهى عنها، لعدم انحلال ذلك الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدد المخاطبين حتى يشترط

١ - كفاية الأصول: ٣٢١.

(١٢٩)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (١)، القرآن الكريم (١)، النهى (١)، الجهل (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

فيه ذلك، بل يشترط فيه أن لا يكون جميعهم أو أكثرهم تاركين للمنهى عنه، لعدم الابتلاء، وأما لو كان بعضهم تاركا له ولم يكن فى البين ما يميز كل واحد من الطائفتين عن الأخرى، فلا يضر بصحة الخطاب بنحو العموم أصلا، فما اشتهر بينهم من أنه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالى عن مورد الابتلاء، لم يجب الاجتناب من الآخر أيضا ليس فى محله، كما حققناه فى موضعه (١).

والوجه فى عدم الانحلال: أنه لاـ إشكال فى كون الكفار والعصاة مكلفين بالأحكام الشرعية مع أنه لو قيل بالانحلال إلى خطابات متكثرة، يلزم عدم كونهم مكلفين، لعدم صحة توجيه الخطاب الخاص إليهم بعد عدم انبعاثهم إلى فعل المأمور به، وعدم انزجارهم عن فعل المنهى عنه أصلا، كما لا يخفى، فمن كونهم مكلفين يستكشف أنه لا يشترط فى الخطاب بنحو العموم كون كل واحد من المخاطبين واجد الشرائط صحة توجيه الخطاب الخاص إليه.

والدليل على عدم كون الخطابات الواردة فى الشريعة مقيدة بالعلم والقدرة، مضافا إلى ما نراه بالوجدان من عدم كونها مقيدة بنظائرهما: أنها لو كانت مقيدة بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولا لها ومكلفا بالتكاليف التى تتضمنه تلك الخطابات يلزم فيما لو شك فى القدرة وعدمها إجراء البراءة، لأن مرجع الشك فيها إلى الشك فى التكليف، لأن المفروض الشك فى تحقق قيده، وإجراء البراءة فى موارد الشك فى التكليف مما لا خلاف فيه بينهم مع أنه يظهر منهم القول بالاحتياط فى مورد الشك فى القدرة كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

وأيضا لو كانت الخطابات مقيدة بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلف نفسه عن عنوان القادر، فلا يشمله التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلا يشمله

١ - أنوار الهداية ٢: ٢١٣ وما بعدها.

(۱۳۰)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، الجواز (۲)، كتاب أنوار الهداية للسيد الخميني (۱)

تكليف الحاضر، وكما يجوز للمكلف أن يعمل عملا- يمنعه عن صدق عنوان المستطيع عليه، وغيرهما من الموارد، مع أن ظاهرهم عدم الجواز في المقام، وليس ذلك كله إلا لعدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعم الجميع غاية الأمر كون العاجز معذورا في مخالفة التكليف المتعلق به بحكم العقل.

وتوهم: أنه كيف يمكن أن تتعلق إرادة المولى بإتيان جميع الناس مطلوباته مع أن العقل يحكم بامتناع تعلق الإرادة من الحكيم بإتيان العاجز.

مدفوع: بأنه ليس في المقام إلا الإرادة التشريعية، ومعناها ليس إرادة المولى إتيان العبد، كيف ولازمه استحالة الانفكاك بالنسبة إلى الله جل شأنه، لما قرر في محله من عدم إمكان تخلف مراده تعالى عن إرادته، بل معنى الإرادة التشريعية ليست إلا الإرادة المتعلقة بجعل القوانين المتضمنة للبعث والزجر، فمتعلق الإرادة إنما هو بعث الناس إلى محبوبه وزجرهم عن مبغوضه، لا انبعاثهم وانزجارهم حتى يستحيل الانفكاك.

وبالجملة، فلا- يشترط في جعل القوانين العامة إلا- كونها صالحة لانبعاث النوع وانزجار لسببه كما يظهر بمراجعة العقلاء المقنين للقوانين العرفية، فتأمل في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

الثالثة: قد عرفت أن كل واحد من الأمر بالأهم والأمر بالمهم إنما تعلق بالطبيعة معراة عن جميع القيود، وليس فيها لحاظ الأفراد ولا لحاظ الحالات التي يطرأ بعد تعلق الأمر بها حتى صار المولى بصدد بيان العلاج ودفع التزاحم بين الأمرين في حالة الاجتماع.

الرابعة: أنه ليس للعقل التصرف في أوامر المولى بتقييدها ببعض القيود، بل له أحكام توجب معذورية المكلف بالنسبة إلى مخالفة تكاليف المولى، فحكمه بقبح العقاب في صورة الجهل أو العجز لا يرجع إلى تقييد الأحكام بصورة

(۱۳۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، التصديق (۱)، الجهل (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، الجواز (۱)

العلم والقدرة حتى لا- يكون الجاهل أو العاجز مكلفا، بل الظاهر ثبوت التكليف بالنسبة إلى جميع الناس أعم من العالم والجاهل والقادر والعاجز، غاية الأمر كون الجاهل والعاجز معذورا في المخالفة بحكم العقل. نعم قد يكون حكم العقل كاشفا عن بعض الأحكام الشرعية، فحكمه حينئذ طريق إليه، كما لا يخفى.

الخامسة: قد عرفت أن الخطابات الواردة في الشريعة إنما تكون على نحو العموم، ولا يشترط فيها أن يكون كل واحد من المخاطبين قادرا على إتيان متعلقها، بل يعم القادر والعاجز، ومعذورية العاجز إنما هو لحكم العقل بقبح عقابه على تقدير المخالفة، لا لعدم ثبوت التكليف في حقه، وحينئذ فالعجز إما أن يكون متعلقا بالإتيان بمتعلق التكليف الواحد، وحينئذ فلا إشكال في معذورية المكلف في مخالفته، وإما أن يكون متعلقا بالجمع بين الإتيان بمتعلق التكليفين أو أزيد بأن لا- يكون عاجزا عن الإتيان بمتعلق هذا التكليف بخصوصه ولا- يكون عاجزا عن موافقة ذلك التكليف بخصوصه أيضا، بل يكون عاجزا عن الجمع بين موافقة التكليفين ومتابعة الأمرين.

إذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: إذا كان الأمران متعلقين بالضدين المساويين من حيث الأهمية، فالمكلف حينئذ إما أن يشتغل بفعل واحد منهما أو بأمر آخر، وعلى الثاني إما أن يكون ذلك الأمر محرما وإما أن لا يكون كذلك، فالصور ثلاثة:

أما الصورة الأولى: فلا إشكال فيها في ثبوت الأمرين معا، لما عرفت في المقدمات السابقة، غاية الأمر كونه معذورا في مخالفة واحد منهما لحكم العقل بمعذورية العاجز.

(۱۳۲)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، يوم عرفة (۳)، الجهل (۳)

وأما الصورة الثانية: فالمكلف يستحق فيها ثلاث عقوبات، أما العقوبة على ما اشتغل به من فعل المحرم فواضح. وأما العقوبة على مخالفة كل من الأمرين: فلكونه قد خالفهما من غير عذر، لفرض كونه قادرا على إتيان متعلق كل واحد منهما، وعجزه إنما هو عن الجمع بينهما، والجمع لا يكون متعلقا للأمر حتى يعذر فى مخالفته، لتحقق العجز.

وأما الصورة الثالثة: فيظهر الحكم فيها مما ذكرنا فى الصورة الثانية.

هذا، إذا كان الأمران متعلقين بمساويين من حيث الأهمية، وأما إذا كان أحد الضدين أهم من الآخر، فالعقل يحكم بوجوب ترجيحه على المهم فى مقام الإطاعة والامتثال، وحينئذ فإذا امتثل الأمر بالأهم، فالعقل يحكم بمعذوريته فى مخالفة الأمر بالمهم بعد كونه غير مقدور عن إطاعته، وأما إذا امتثل الأمر بالمهم وصرف قدرته إلى طاعته دون الأمر بالأهم، فلا إشكال فى استحقاق المثوبة على امتثاله، وعدم كونه معذورا فى مخالفة الأمر بالأهم بعدما عرفت من كونه مشمولا لكلا الخطابين، والعقل لا يحكم بمعذوريته.

ومنه يظهر أنه لو خالف الأمرين معا، يستحق العقوبة عليهما.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا أمران:

أحدهما: بطلان ما حكى عن البهائى من أنه لو قيل بعدم الاقتضاء فلا أقل من عدم تعلق الأمر بالضد، فإنك قد عرفت أنه لا منافاة بين الأمرين أصلا، بل الظاهر ثبوتهما من دون أن يكون أحدهما مترتبا على الآخر، بل يكونان فى عرض واحد بلا ترتب وطولية.

ثانيهما: استحقاق العقابين على تقدير مخالفة كلا الأمرين، ولا إشكال فيه، كما عرفت.

(۱۳۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۳)، الباطل، الإبطال (۱)

تحقيق فى الترتب

تحقيق فى الترتب ثم إنه يظهر من المحقق النائينى (قدس سره) القول بالترتب، وقد أطال الكلام فى ذلك بإقامة مقدمات كثيرة (۱)، ونحن نقتصر على ما يرد عليها، فنقول:

أما المقدمة الأولى: الراجعة إلى إثبات أن ما أوقع المكلف فى مضيقة، الجمع بين الضدين وأوجبه عليه هل هو نفس الخطابين الفعليين أو إطلاقهما وشمولهما لحالتى فعل الآخر وعدمه، فهى وإن كانت بنفسها صحيحة إلا أنه لا يترتب عليه النتيجة، كما سيأتى، ويبقى فيها ما أورده على الشيخ من المناقضة بين ما اختاره فى هذا المقام من إنكار الترتب غاية الإنكار (۲) وبين ما ذكره الشيخ فى مبحث التعادل والترجيح من الفرائد حيث قال فى الجواب عما قيل من أن الأصل فى المتعارضين عدم حجية أحدهما ما لفظه: لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما - كسائر التكاليف الشرعية والعرفية - مشروطا بالقدرة، والمفروض أن كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه، ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال، والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما فى كل واجبين اجتمعا على المكلف، ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۳۳۶ - ۳۵۲.

۲ - مطارح الأنظار: ۵۷ - ۵۹.

(۱۳۴)

صفحهمفاتيح البحث: الأكل (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۲)

الآخر علیه کذلک (۱). انتهی موضع الحاجهٔ.

ومحصل الإیراد: أن هذا الکلام صریح فی أن التخییر فی الواجبین المتزاحمین إنما هو من نتیجهٔ اشتراط کل منهما بالقدرهٔ علیه، وتحققها فی حال ترک الآخر، فیجب کل منهما عند ترک الآخر، فیلزم الترتب من الجانبین مع أنه قد أنکره من جانب واحد، ولیت شعری أن ضم ترتب إلی ترتب آخر کیف یوجب تصحیحه؟!

أقول: من الواضح الذی لا یعتریه ریب أن کلامه هناک لا یدل علی الترتب من الطرفین أصلا، کیف ومعنی الترتب کون الأمر الثانی فی طول الأمر الأول لاشتراطه بما یتأخر عنه رتبهٔ، وحینئذ فکیف یمکن أن یکون کل من الأمرین فی طول الآخر ومتأخرا عنه رتبهٔ؟! لأن مقتضاه إمکان تقدم الشئ علی نفسه المستحیل بداهه، بل المراد من العبارهٔ ما ذکرناه وحققناه فی هذا المقام من أن الأمرین باقیان علی إطلاقهما من دون أن یکون أحدهما مقیدا بما یتأخر عن الآخر أو بشئ آخر، غایهٔ الأمر أن وجوب الامتثال الذی هو حکم عقلی مشروط بالقدرهٔ علیه، وحیث إنه لا ـ ترجیح بین الامتثالین هناک، فالعقل یحکم بتخییر المکلف ومعذوریته فی مخالفهٔ ترک الآخر لو لم یخالف المجموع، فالمقید بالقدرهٔ ونظائرها إنما هو حکم العقل بوجوب الامتثال، لا أصل الخطابین، وهذا هو ظاهر کلام الشیخ حیث ذکر أن المقید بالقدرهٔ إنما هو حکم العقل.

نعم یرد علی الشیخ: سؤال الفرق بین المقامین حیث حکم باستحالهٔ ثبوت الأمرین فی المقام مع أنه اختار ثبوتهما هناک، فإن الظاهر جریان هذا الوجه بعینه فی المقام بلا فرق بینهما أصلا، کما هو واضح لا یخفی.

۱ – فرائد الأصول ۲: ۷۶۱.

(۱۳۵)

صفحهمفاتیح البحث: الوجوب (۱)، الحاجهٔ، الإحتیاج (۱)، کتاب فرائد الأصول للشیخ الأنصاری (۱)

وأما المقدمهٔ الثانیهٔ: الراجعهٔ إلی أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه حاله حاله قبل تحقق شرطه من حیث إنه بعد علی صفهٔ الاشتراط، ولا یتصف بصفهٔ الإطلاق، وذلک لأن الشرط فیه یرجع إلی قیود الموضوع، إلی آخر ما ذکرنا.

فیرد علیها ما تقدم منا فی الواجب المطلق والمشروط من أن أخذ القید بحسب الواقع ونفس الأمر علی وجهین، فإنه قد یکون الشئ محبوبا للإنسان عند حصول شرط بحیث لا یکون بدونه مطلوبا وإن کان ربما یمنع عن تحقق القید، وقد یکون الشئ المقید محبوبا له بحیث ربما یتحمل لأجل تحقق مطلوبه مشاقا کثیرهٔ، فالصلاهٔ فی المسجد قد تکون محبوبهٔ للإنسان لأجل ما یترتب علیها، فلو لم یکن مسجد یصیر بصدد بنائه لأجل تحقق مطلوبه، وقد تکون الصلاهٔ محبوبهٔ له علی تقدیر تحقق المسجد بحیث یشتاق إلی عدم تحقق المسجد لأجل انزجاره من الصلاهٔ، ولکن علی تقدیر تحققه یتعلق حبه بها، وحینئذ فمع کون الأمر فی الواقع علی قسمین، فلا وجه لإرجاع جمیع القیود إلی قیود الموضوع مع ترتب الثمرهٔ بین الوجهین فی مواضع کثیرهٔ، منها:

الاستصحاب، بل لا یجوز ذلک أصلا، کما لا یخفی.

ثم علی تقدیر التسلیم فإرجاع القیود إلی الموضوع إنما هو فی القیود التی أخذها المولی فی مقام الحکم، وجعله مقیدا بها دون ما یأتی من ناحیهٔ العقل، کما فی المقام، حیث إنه یحکم بناء علی الترتب بکون الأمر بالمهم مقیدا بما یتأخر عن الأمر بالأهم، فان لتقیید تقیید عقلی لا ربط له بالخطابین، فإنهما مطلقان، کما لا یخفی.

ثم إنه یظهر منه أنه لو لم یکن الشرط من قیود الموضوع فاللازم أن یکون من علل التشریع مع أن هنا أمرا ثالثا یرجع إلیه الواجب المشروط، وهو أن

(۱۳۶)

صفحهمفاتیح البحث: المنع (۱)، السجود (۳)، الصّلاهٔ (۲)، الجواز (۱)

یکون المجعول – وهو الحکم – مقیدا بذلک الشرط، فإنه لا مجال لأن یقال بأن الشرط فیه من علل التشریع، بل المشروع والمجعول

مقيدا به وثابت على تقدير تحققه، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أن عدم انقلاب الواجب المشروط عن كونه كذلك بعد تحقق شرطه لا يتوقف على كون الشرط من قيود الموضوع، بل الظاهر عدم الانقلاب بناء على ما اخترناه وحققناه فى الواجب المشروط أيضا، فإن المراد بالحكم الذى يتوهم انقلابه عند تحقق شرطه هل هو الجزاء المترتب على الشرط.

وبعبارة أخرى: الجملة المتضمنة للبعث، فمن الواضح عدم معقولية عروض الانقلاب له.

وإن كان المراد به هى الإرادة التشريعية، فقد عرفت أن معناها ليس إرادة إتيان العبد به، كيف ومن المستحيل انفكاك الإتيان عنها، بل معناها يرجع إلى إرادة الجعل والتشريع التى يعبر عنها بالفارسية ب (قانونگذارى) ومن المعلوم استحالة عروض التغير والانقلاب لها، بل لا معنى لانقلابها، كما لا يخفى.

وأما المقدمة الثالثة: فمقارنة زمان الشرط والتكليف والامتثال وإن كانت مسلمة إلا أن ما أجاب به عن الإشكال الثانى الذى يرجع إلى أن الترتب مستلزم لإيجاب الجمع لا يتم، كما سيجئ فى الجواب عن المقدمة الخامسة.

وأما المقدمة الرابعة: التى يبتنى عليها الترتب والطولية، فيرد على التقسيم إلى الأقسام الثلاثة أن الإطلاق ليس معناه إلا مجرد أخذ الشئ موضوعا للحكم مع عدم تقييده ببعض القيود، فمن أجل أنه فاعل مختار يمكن له بيان ماله دخل فى موضوع حكمه، ومع ذلك فلم يأخذ شيئا آخر، يستفاد أن ذلك الشئ تمام الموضوع، فالإطلاق اللحاظى بالمعنى الذى ذكره لا وجه له أصلا، بل لا معنى له، وحينئذ فنقول: إن الإطلاق بالمعنى الذى ذكرنا على

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوقوف (۱)

قسمين: قسم يمكن للعبد أن يحتج به على المولى، كما فى القيود والتقادير المتصورة على القسمين الأولين، وقسم لا يمكن للعبد ذلك، كما بالنسبة إلى القيود التى يقتضيه نفس الخطاب، وهو القسم الثالث الذى ذكره.

وكيف كان فغاية هذه المقدمة إثبات الترتب والطولية، وهو لا يستلزم الخروج عن إيجاب الجمع، كما سنبين فيما يتعلق على المقدمة الخامسة.

وأما المقدمة الخامسة: التى سيقت لبيان أن الترتب لا يقتضى إيجاب الجمع، فينبغى أولا الإشارة إلى وجه تأخر العصيان المشروط به خطاب المهم عن الأمر بالأهم، ثم النظر إلى أنه على فرض الترتب هل يجدى ذلك فى إخراج المسألة عن إيجاب الجمع بين الضدين أو لا؟

فنقول: قد يقال – كما قيل -: إن الوجه فى تأخر عصيان الأمر بالأهم عنه:

أن العصيان نقيض للإطاعة والامتثال، إذ هو ترك المأمور به لا عن عذر، والإطاعة متأخر عن الأمر، لأن الانبعاث متأخر عن البعث، إذ هو معلول له، والإتيان بمتعلق الأمر وإن لم يكن متأخرا عنه إلاـ أن صدق الامتثال والإطاعة عليه يتوقف على تحققه والالتفات إليه، وحينئذ فإذا ثبت تأخر الإطاعة عن الأمر فيظهر تأخر العصيان عنه أيضا، لأنه نقيض لها، والنقيضان متساويان فى الرتبة وما مع المتقدم فى الرتبة يكون متقدما فى الرتبة أيضا.

هذا، ولكن قد عرفت سابقا منع اتحاد النقيضين من حيث الرتبة، ولو سلم فما مع المتقدم فى الرتبة لا يكون متقدما فى الرتبة، لما عرفت سابقا من أن التقدم والتأخر بحسب العقل مستند إلى ملاكهما، ومع عدم الملاك لا يحكم بالتقدم أو التأخر.

هذا، والعمدة فى منع تأخر العصيان عن الأمر ما عرفت من أن معنى العصيان هو ترك المأمور به لاـ عن عذر، وهو من الأعدام والأعدام لا تكون

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، البعث، الإنبعاث (١)، الوقوف (١)، التصديق (١)، المنع (٢)

متأخرة عن شئ ولا متقدمة عليه، لأنه ليس بشئ حتى يحكم عليه بحكم وجودى.

ومن هنا يظهر: أنه لا يعقل أن يكون خطاب المهم مشروطا به بعد كونه من الأعدام، ولا يعقل ثبوت التأثير لها أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

وكيف كان فعلى تقدير تسليم الترتب والطولية بين الأمرين فنقول: إن ذلك لا يجدى فى رفع غائلة استحالة طلب الضدين، فإن شرط خطاب المهم إما أن يكون نفس العصيان بحسب وجوده الخارجى المتوقف على مضى زمان لا يمكن معه الامتثال فى الزمان الباقى، وهو الذى يترتب عليه سقوط الأمر بالأهم، لأن بقاءه مستلزم لتعلق الطلب بغير المقدور، كما هو المفروض، وإما أن يكون العنوان الذى ينتزع منه بعد كونه متحققا فى ظرفه بحسب الواقع ونفس الأمر، وهو كون المكلف ممن يعصى أو تعقب العصيان وتأخره ونظائرهما، وإما أن يكون الشرط التلبس بالعصيان والشروع فيه، وإما أن يكون أحد العناوين الأخر المنطبقة على أحد الوجوه المتقدمة.

إذا عرفت ذلك، نقول: أما لو كان الشرط هو العصيان الخارجى الذى عرفت أنه لا يتحقق إلا بعد مضى مقدار من الزمان لا يمكن معه الامتثال فى الباقى، فمن الواضح أنه بمجرد تحققه يسقط الأمر بالأهم، كما أن قبل تحققه لا يكون الأمر بالمهم موجودا، لعدم تحقق شرطه بعد فقبل تحقق العصيان لا يتحقق الأمر بالمهم، وبعد تحققه لايبقى الأمر بالأهم، فأين يلزم اجتماع الأمرين الذى عليه يبتنى القول بالترتب، وأما لو كان الشرط هو العنوان الذى ينتزع من العصيان المتأخر، فمن الواضح لزوم طلب الجمع، لأن بمجرد تحقق الزوال مثلا الذى يتحقق معه شرط خطاب المهم يكون مأمورا بإتيان الأهم ويحركه الأمر المتعلق به نحوه، وبإتيان المهم أيضا لتحقق شرطه، وهكذا لو كان الشرط هو التلبس

(١٣٩)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)

حول أمثلة الترتب

بالعصيان لو كان له معنى معقول.

والحاصل: إما أن يكون الشرط أى شئ كان مؤثرا فى سقوط خطاب الأهم، فلا يبقى مجال للترتب، وإما أن لا يكون كذلك، فيلزم طلب الجمع، كما هو واضح.

حول أمثلة الترتب ثم لا يخفى أن الفروع التى أوردها فى التقريرات للإلزام بصحة الخطاب الترتبى (١)، مضافا إلى أن غاية ما يدل عليها هو إمكان أن يكون بعض الخطابات مترتبا على البعض الآخر وفى طوله، وهو مما لا ينكره أحد حتى القائلين بامتناع الترتب، لوروده فى الشرع كثيرا، نظير الأمر بالتوبة، المترتب على تحقق العصيان والذنب، وغير ذلك من الموارد الكثيرة، بل الذى يقول به القائل بالامتناع هو عدم تأثير الترتب فى دفع غائلة طلب الجمع بين الضدين المستحيل بالبداهة، ولا يظهر من الفروع ذلك نقول: إن معنى النقض بشئ هو أن يكون المنقوض به مسلما بين المتخاصمين بحيث لا مجال لهما لإنكاره، وحينئذ فنقول: إن مسألة الإقامة التى أوردها فيها لا تكون مورد للنقض، لأن الذى ورد فى الشرع هو وجوب الصوم والإتمام على تقدير قصد الإقامة عشرة أيام، لا معلقا على نفس الإقامة، وحينئذ فلو كان ذلك القصد محرما، لتعلق النذر أو العهد أو اليمين بعدمه، فما دام لم يتحقق لا يكون وجوب الصوم والإتمام متحققا، وبمجرد تحققه الذى يسقط بسببه النهى المتعلق به لحصول العصيان بتحقق الأمر بالإتمام ولكن بعد سقوط النهى كما عرفت.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٣٥٧ - ٣٥٩.

(۱۴۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، التوبة (۱)، النهى (۲)، الصيام، الصوم (۲)، الوجوب (۲)

هذا، ولو سلم كون الشرط لوجوب القصر والإتمام هو نفس الإقامة مثلا، فمن المعلوم أن تحققه موقوف على تحقق الإقامة عشرة أيام، وحينئذ فإذا تحققت يجئ الأمر بالإتمام وبالصوم، فقبل تحققها لا يكون هنا إلا النهى، وبعد تحققها المستلزم لسقوط النهى بالعصيان لا يكون هنا إلا الأمر بالصوم وبالإتمام، فأين يلزم الترتب.

ثم لو سلم الجميع، فالكلام إنما هو فيما لو كان الأمر الثانى مشروطا بما يتأخر عن الأمر الأول من عصيان ونحوه، مع أن مورد النقض يكون الأمر بالصوم أو الإتمام مترتبا على نفس الإقامة بناء عليه، ومن المعلوم أن الإقامة لا يكون متأخرا عن النهى المتعلق بها حتى يلزم الترتب، فالمقام يكون طلبا للجمع حينئذ مع عدم الترتب والطولية، كما لا يخفى.

ولنختم بذلك الكلام فى الترتب، وقد عرفت فى صدر المبحث ما هو مقتضى التحقيق، فتأمل جيدا.

(۱۴۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۳)

الفصل السادس: فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط الفصل السادس فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ربما يحتمل فى عنوان النزاع احتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالجواز الإمكان الوقوعى، والضمير فى شرطه راجعا إلى نفس الأمر، فمرجع النزاع حينئذ إلى إمكان تحقق المعلول من دون تمامية علته.

الثانى: أن يكون الضمير أيضا راجعا إلى نفس الأمر ولكن كان المراد بالجواز الإمكان الذاتى، فمرجع النزاع حينئذ إلى أن تحقق الأمر مع عدم تحقق علته هل هو من الممكنات الذاتية التى لا ينافى عروض الامتناع لها والوجوب من ناحية وجود العلة وعدمها.

الثالث: أن يكون الضمير راجعا إلى المأمور به أو المأمور، فيرجع النزاع إلى جواز الأمر مع العلم بكون المكلف غير قادر على إتيان المأمور به إما لفقد شرطه أو لعلة فيه.

هذا، ولكن النزاع على الوجهين الأولين - مضافا إلى كونه بعيدا عن محل الخلاف بين الأعلام - ينافى ظاهر العنوان من حيث أخذ العلم فيه، فإنه لو كان

(۱۴۲)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۲)

النزاع فى إمكان تحقق المعلول بدون علة بالإمكان الوقوعى أو الذاتى، فلا مجال لكون العلم دخيلا فيه أصلا، كما هو واضح، فينحصر أن يكون المراد هو الاحتمال الثالث، ومرجعه إلى النزاع بين العدلية والأشاعرة، فإنهم اختلفوا فى جواز التكليف بالمحال، فذهب الطائفة الأولى إلى عدم الجواز خلافا للطائفة الثانية القائلين بالجواز، ولعل قولهم بالجواز مبنى على ما ذكروه فى مبحث الطلب والإرادة وكونهما مختلفين، وإلا فلا يعقل أن تتحقق الإرادة بالنسبة إلى من يعلم عدم صدور الفعل منه، كما هو واضح.

وكيف كان فالذى يقتضيه التحقيق فى مورد النزاع هو أن يقال: إن الأوامر على قسمين:

أحدهما: الأوامر الشخصية الجزئية المتوجهة إلى أشخاص المأمورين.

ثانيهما: الأوامر الكلية المتوجهة إلى المكلفين بنحو العموم.

أما ما يكون من قبيل الأول: فعدم إمكان تحققه فى صورة العلم بانتفاء شرط تحقق المأمور به واضح ضرورى، وذلك لأن غاية البعث إنما هو الانبعاث وحركة المكلف نحو المطلوب، فإذا فرض العلم بعدم إمكان تحقق الانبعاث - كما فى المقام - فيستحيل تحقق

البعث والتحریک من الآمر، إذ مع العلم بعدم ترتب الغایة علیه کیف یمکن أن ینقدح فی نفسه إرادة البعث مع أن من مبادئ الإرادة التصدیق بفائدة المراد، ولعمری أن هذا واضح جدا.

وأما ما یکون من قبیل القسم الثانی الذی إلیه ترجع الخطابات الشرعیة الواردة بنحو العموم المتوجهة إلی الناس کذلک أیضا، فلا یخفی أنه لا یضر بذلک کون بعض المکلفین غیر قادرین علی الإتیان بالمأمور به، فإن توجیه الأمر بهذا النحو لا یشترط فیه إلا کون الأمر صالحا لانبعاث المکلفین بحسب النوع، وأما مجرد العلم بعدم تحقق الانبعاث بالنسبة إلی بعض المکلفین فلا یضر بتوجیه

(۱۴۳)

صفحهمفاتیح البحث: مدرسة الأشاعرة (۱)، البعث، الإنبعاث (۳)

الأمر بهذا النحو.

نعم لو کان المکلفون بحسب النوع غیر منبعثین، لاستحال تعلق الأمر بهذا النحو أیضا، وقد عرفت تفصیل الکلام فی الفرق بین قسمی الأمر والخطاب فی صدر مبحث الترتب، فراجع.

(۱۴۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)

الفصل السابع: فی أن متعلق الطلب هل هی الطبیعة أو الأفراد؟

متعلق الأوامر والنواهی الفصل السابع فی أن متعلق الطلب هل هی الطبیعة أو الأفراد؟

وقبل الخوض فی تحقیق المقام لابد من تحریر محل النزاع، فنقول: ظاهر العنوان محتمل لاحتمالات:

أحدها: أن یکون المراد بالطبیعة هی الماهیة وبالأفراد هو الوجود بحیث کان مرجع النزاع فی هذا المقام إلی النزاع المعروف المشهور فی الفلسفة، وهو أن الأصیل هل هی الماهیة أو الوجود؟ فالقائلون بأصالة الماهیة یقولون بتعلق الطلب بها لکونها أصیلا، والقائلون بأصالة الوجود یقولون بتعلق الطلب به لکونه أصیلا.

هذا، ولکن لا یخفی أن النزاع علی هذا الوجه بعید عن محل الکلام بین الأصولیین.

ثانیها: أن یکون النزاع راجعا ومبنیا علی القول بأن الطبیعی هل یکون موجودا فی الخارج أو أن وجوده بمعنی وجود أفراده؟ وکون النزاع علی هذا

صفحه(۱۴۵)

الوجه وإن کان ربما یظهر من بعض الاستدلالات کما نقله فی الفصول (۱) إلا أن الظاهر أنه أیضا بعید عن محل الخلاف بین الأصولیین، کما هو واضح.

ثالثها: أن یکون النزاع راجعا إلی النزاع فی مواد المشتقات، فالقائلون بکونها موضوعة لنفس الطبائع بالوضع العام والموضوع له العام یقولون بتعلق الطلب بالطبیعة، لأنها مدلولة للمادة، کما أن القائلین بکونها موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص یقولون بتعلق الطلب بالأفراد، لأنها موضوع لها للمادة، والمفروض أن الهیئة لا تدل إلا علی البعث بما تتضمنه المادة.

رابعها: أن یکون مرجع النزاع - بعد الاتفاق علی أن مواد المشتقات موضوعة للماهیة لا بشرط کما نقله السکاکی (۲) - إلی أن المادة بعد تعلق الطلب بها هل تشرب معنی الوجود لأن الطلب إنما یتعلق بها من هذه الحیثیة، أو أن الطلب إنما یتعلق بنفس مدلولها الذی هی الماهیة لا بشرط؟

والنزاع علی الوجهین الأخیرین یرجع إلی النزاع فی الأمر اللغوی، کما أنه علی الوجهین الأولین یکون عقلیا، وقد عرفت أنه علی الوجهین الأولین بعید عن محل الخلاف بین الأصولیین، کما أنه علی الأخیرین یلزم اختصاص النزاع بما إذا کان الطلب بصیغة الأمر

بالنسبة إلى مادتها فقط، وأما لو كان الطلب بغير صيغة الأمر أو كان الطلب بها ولكن كانت المادة مقيدة بأمر آخر، كقوله: صل مع الطهارة، فلا يجرى، بناء عليهما، مع أن الظاهر دخول جميع الأقسام والصور فى محل النزاع.

والتحقيق أن يقال: إن مورد النزاع إنما هو أن متعلق الطلب هل هى

۱ – الفصول الغروية: ۱۲۵ / السطر ۳۶ – ۴۰.

۲ – انظر قوانين الأصول ۱: ۱۲۱ / السطر ۲۳.

(۱۴۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، الصّلاة (۱)، الطهارة (۱)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (۱)

الماهية من حيث هى هى، أو أنه هى الماهية بلحاظ وجودها فى الخارج؟ إذ لا يعقل أن يتعلق الطلب بالفرد، للزوم تحصيل الحاصل.

وحينئذ فنقول: إن الظاهر هو الأول، وذلك لأنه بعد كون المصلحة الباعثة على الطلب قائمة بنفس الماهية من دون مدخلية لشئ آخر أصلا، كما هو المفروض، ومن المعلوم أن اللفظ لا يحكى إلا عن مدلوله الذى هى نفس الماهية فى المقام، فسراية الطلب منها إلى غيرها مستلزم لكون بعض المطلوب مما ليس له دخل فى حصول الغرض أصلا، ولكون اللفظ حاكيا عما ليس بموضوع له، واتحاد الماهية مع وجوداتها فى الخارج لا ـ يستلزم أن يكون اللفظ الموضوع بإزائها دالا ـ عليها أيضا، كيف وباب الألفاظ لا ربط له بباب الحقائق، كما هو واضح.

وتوهم: أن الماهية من حيث هى هى ليست إلا هى لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة، فكيف يمكن أن يتعلق الطلب بها من هذه الحيثية.

مدفوع: بأن معنى هذا الكلام عدم كون الموجودية والمعدومية ونظائرهما مأخوذة فى الماهية بحيث كانت تمام ذاتها أو جزء ذاتها، وهذا لا يستلزم استحالة تعلق الطلب بها من حيث نفسها، كيف ولا ارتباط بين المقامين أصلا، كما هو واضح.

وقد يتوهم أيضا: أن الماهية من دون لحاظ وجودها فى الخارج ليست منشأ لأثر، إذ الآثار إنما يترتب على الوجود على ما هو مقتضى التحقيق، فكيف يجوز أن تجعل فى حيز الطلب.

ولكنه مدفوع أيضا: بأن الماهية من هذه الحيثية – أى مع لحاظ وجودها فى الخارج – ظرف لسقوط الطلب، فالمصحح لتعلقه بها إنما هو هذه الحيثية

صفحه(۱۴۷)

التى لا تكون الماهية بها منشأ للأثر، إذ لحاظ التحقق فى الخارج إنما هو لحاظ السقوط وحصول المطلوب، كما هو واضح.

فالحق: أن الطلب إنما تعلق بنفس الماهية، غاية الأمر أن صدق عنوانها يتوقف على التحقق الخارجى، فالأمر بإكرام زيد مثلا إنما تعلق بنفس طبيعة الإـكرام، غاية الأمر أن صدق عنوان الإـكرام وتحققه يتوقف على وجوده، إذ ماهية الإـكرام لا ـ تكون إكراما، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أن فى التقريرات المنسوبة إلى المحقق العراقى (قدس سره) قد عقد بعد هذا الفصل فصلا آخر لسراية الطلب المتعلق بصرف وجود الطبيعة إلى حصصها أو الخصوصيات الفردية (۱)، وكلامه فيه مبنى على ما يقوله الرجل الهمدانى، وقد فصل مع جوابه فى محله، فراجع.

۱ – نهاية الأفكار ۱: ۳۸۴ – ۳۸۹.

(۱۴۸)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، التصديق (۲)، دولة العراق (۱)

الفصل الثامن: فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

بقاء الجواز بعـد نسـخ الوجوب الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب والكلام هنا تارة يقع في الإرادة الحتمية التي ينشأ منها البعث، واخرى في البعث والوجوب، وعلى التقـديرين تـارة يقع الكلام في إمكـان بقـاء الجواز بعـد النسـخ، واخرى في بيان مقتضـى الجمع بين الدليلين، وأنه هل يقتضي الدليل ثبوته بعد الفراغ عن إمكان البقاء ثبوتا، فالبحث يتم في ضمن أمور:

الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز فنقول: أما الكلام في الإرادة الحتمية فقد يقال بإمكان بقاء أصـلها بعد نسـخها بتلك المرتبة القوية، نظرا إلى أن الإرادة وإن كانت من البسائط إلا أن صدقها على أفرادها إنما هو على سبيل التشـكيك، كما يظهر بمراجعة الوجدان، فإن الإنسـان قـد يريـد شـيئا بحيث لا يمكن ردعه عنها، وقـد يريـد شـيئا ولكنه يمكن أن ينصـرف عنها لتحقق بعض الموانع، وحينئـذ فإذا نسخت بتلك المرتبة القوية،

(۱۴۹)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)

فيه أمور: الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز

بقاء الجواز بعـد نسـخ الوجوب الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب والكلام هنا تارة يقع في الإرادة الحتمية التي ينشأ منها البعث، واخرى في البعث والوجوب، وعلى التقـديرين تـارة يقع الكلام في إمكـان بقـاء الجواز بعـد النسـخ، واخرى في بيان مقتضـى الجمع بين الدليلين، وأنه هل يقتضي الدليل ثبوته بعد الفراغ عن إمكان البقاء ثبوتا، فالبحث يتم في ضمن أمور:

الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز فنقول: أما الكلام في الإرادة الحتمية فقد يقال بإمكان بقاء أصـلها بعد نسـخها بتلك المرتبة القوية، نظرا إلى أن الإرادة وإن كانت من البسائط إلا أن صدقها على أفرادها إنما هو على سبيل التشـكيك، كما يظهر بمراجعة الوجدان، فإن الإنسـان قـد يريـد شـيئا بحيث لا يمكن ردعه عنها، وقـد يريـد شـيئا ولكنه يمكن أن ينصـرف عنها لتحقق بعض الموانع، وحينئـذ فإذا نسخت بتلك المرتبة القوية،

(۱۴۹)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)

الأمر الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتا بعد فرض إمكانه

فلا مانع من بقائها ولو في ضمن المرتبة الضعيفة (۱).

هـذا، ولكن لا يخفى أن معنى البساطة هو عدم كون تلك الحقيقة البسـيطة مركبة من شـئ مشترك بين أفرادها بحيث كانت التفاوت الموجود بينهـا خارجـا عن الحقيقـة، بـل كانت تفاوت أفراد الطبيعـة من حيث القوة والضـعف ونظائرهما بحيث يكون ما به الاختلاف عين مـا به الاشتراك، وحينئـذ فكيف يعقـل ارتفاع بعض الأفراد وبقاء شـئ منه؟! وهل يتوهم أحـد أنه لو ارتفع الوجوب من الواجب الوجود يبقى أصل الوجود حتى يمكن أن يصير ماديا؟

وبالجملة، فمن الواضح عدم إمكان البقاء في مثل البسائط.

هذا في الإرادة، وأما الوجوب فكذلك أيضا، فإنه مع بساطته - كما اعترف به القائل - كيف يمكن بقاء شئ منه، كما هو واضح.

فالتحقيق أنه لا يمكن البقاء ثبوتا حتى يبحث في مقام الإثبات.

الأمر الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتا بعد فرض إمكانه ثم إنه لو سلمنا إمكان البقاء بحسب مقام الثبوت فهل يقتضي الدليل بقاء الجواز قـد يقـال: نعم، لأـن ذلك مقتضـى الجمع بين دليلي الناسـخ والمنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شـئ ودليل آخر على عـدم

وجوبه، فإنه لا إشكال فى أن مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأول على الاستحباب، فليكن المقام كذلك أيضا، لأنه لا فرق بينهما أصلا.

هذا، ولكن لا يخفى أن قياس المقام بذلك المثال قياس مع الفارق، لأن

١ – لاحظ نهاية الدراية ٢: ٢٦٢ – ٢٦۶، نهاية الأفكار ١: ٣٨٩ – ٣٩٠.

(١۵٠)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (١)

الأمر الثالث: فى استصحاب الجواز عند الشك فى بقائه

الحمل على الاستحباب هناك لقيام الدليل على عدم كون البعث ناشئا من الإرادة الحتمية حتى ينتزع منه الوجوب بناء على ما ذكرنا فى معنى هيئة " افعل " وأما بناء على ما ذكروه فقيام الدليل الآخر على عدم الوجوب قرينة على إرادة معنى مجازى من الصيغة الظاهرة فى الوجوب عند التجرد عن القرينة.

وأما هنا فمن المعلوم أن دليل المنسوخ ظاهر فى الوجوب، وليس له ظهورات متعددة حسب تعدد مراتب الوجوب، بل ليس له إلا ظهور واحد فى خصوص الوجوب، غاية الأمر أنه يكشف عن ثبوت الجواز والرجحان أيضا، وحينئذ فمع قيام الدليل على ارتفاعه الراجع إلى ارتفاع الكاشف لايبقى وجه لثبوتهما بعد انعدام ما يكشف عنهما، إذ قد عرفت أنه ليس هنا ظهورات ثلاثة حتى يكون مقتضى دليل الناسخ ارتفاع أحدها بحيث لا ينافى ثبوت الباقى، فالحق أنه لو قلنا بإمكان بقاء الجواز ثبوتا، فلا يكون هنا دليل على بقائه.

الأمر الثالث: فى استصحاب الجواز عند الشك فى بقائه قد يتمسك فى ذلك بالاستصحاب.

ولكن يرد عليه – مضافا إلى أن جريانه موقوف على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى مع أنه محل إشكال – أنه لو قلنا بالجريان فى هذا القسم فهو إنما فيما إذا لم يختل بعض مما يعتبر فى جريان الاستصحاب، وأما إذا اختل كما فى المقام لأن الجواز المستصحب لا يكون موضوعا لمجعول شرعى حتى يترتب عليه بالاستصحاب الحكم الذى جعل موضوعا له، ولا يكون بنفسه مجعولا حتى يثبت بالاستصحاب فى الزمان اللاحق فلا.

(١۵١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، البعث، الإنبعاث (١)

أما عدم كونه موضوعا لمجعول شرعى: فواضح.

وأما عدم كونه مجعولا: فلأن الجعل إنما تعلق بالوجوب لا به.

وتوهم تعلق الجعل به تبعا، مدفوع: بأنه لا يكون الجواز جزء للوجوب حتى يتعلق الجعل به بالتبع، لما عرفت من كونه بسيطا.

(١۵٢)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)

الفصل التاسع: فى الواجب التعيينى والتخييرى

الواجب التعيينى والتخييرى الفصل التاسع فى الواجب التعيينى والتخييرى ربما يقسم الواجب إلى تعيينى وتخييرى باعتبار أنه لو كان متعلق الوجوب شيئا واحدا، فهو واجب تعيينى، ولو كان شيئين أو أزيد، فهو واجب تخييرى.

وقد يقال بامتناع الثانى، نظرا إلى أنه لا يعقل تعلق الإرادة بأحد الشيئين أو الأشياء على نحو الترديد بأن يكون التعلق بحسب الواقع

ونفس الأمر مرددا، وذلك لأن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد، ومن المعلوم أن التشخص الذى هو مساوق للوجود مناف للإبهام والتردد، إذ لا ـ يعقل عروض الوجود للشئ المردد بين الأمرين أو أمور بأن يكون المردد من حيث هو مردد موجودا فى الواقع، نعم لا بأس بأن يكون الواقع المعين مرددا عندنا ومجهولا لنا، ولكنه لا يعقل التردد مع قطع النظر عن علمنا وجهلنا.

وبالجملة فالإرادة من الصفات الحقيقية للنفس كالعلم ونظائره، ولها أيضا إضافة إلى المراد كإضافة العلم إلى المعلوم، فكما أن تشخص العلم إنما هو

صفحه(۱۵۳)

بالمعلوم، ولا يعقل تعلق العلم بالمردد الواقعى كذلك تشخص الإرادة وتعينها إنما هو بالمراد، فلا يعقل تعلقها بالمردد بحسب نفس الأمر أو بأزيد من شئ واحد، وهذا فى إرادة الفاعل واضح، ومعلوم أنه لا فرق بينها وبين إرادة الأمر، فلا يمكن تعلقها أيضا بالمردد الواقعى والمبهم النفسى الأمرى، فظهر أنه لا ـ يعقل الواجب التخييرى، وحينئذ فيجب صرف ما ظاهره ذلك مما ورد فى الشرعيات والعرفيات عن ظاهرها، ويقال بأحد الأقوال التى كلها مبنية على امتناع الواجب التخييرى.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى امتناع الواجب التخييرى، ولكنه لا يخفى ما فيه، فإن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة الفاعلية قياس مع الفارق، فإن معنى الإرادة التشريعية ليس راجعا إلى إرادة الآمر إتيان المأمور بالمأمور به، كيف ويستحيل تخلفه بالنسبة إلى الواجب تعالى، بل معناها ليس إلا إرادة التشريع والبعث والتحريك، وحينئذ فنقول: إن تعلق الإرادة بأحد الشيئين أو الأشياء مرددا ومبهما وإن كان مستحيلا، بداهة إلا أنه لا يلزم فى الواجب التخييرى هذا المحذور أصلا، فإن الآمر بعدما يتصور الشيئين مثلا ويرى أن كل واحد منهما مؤثر فى حصول غرضه الواحد أو كان هناك غرضان يترتب أحدهما على أحد الشيئين والآخر على الآخر ولكن مع حصول أحد الغرضين لا يمكن تحصيل الآخر أو لا يكون تحصيله لازما، فبعدما رأى ذلك يريد أن يبعث العبد نحوهما فيبعث، ولكن يفهم العبد ذلك، أى كون أحدهما غير واجب مع حصول الآخر بأن يخلل بين البعثين كلمة أو نحوها.

وبالجملة: فليس هناك شئ متعلق بالمردد الواقعى لا تصور المولى ولا إرادته البعث ولا نفس البعث.

أما الأول: فمن الواضح أن البعث إلى الشيئين لا يعقل بدون تصورهما،

(۱۵۴)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۴)

وحيث إن المتصور متعدد فلا محالة يكون التصور كذلك، لما عرفت من أن تشخصه إنما هو بتشخصه، فهناك تصوران.

وأما إرادته البعث: فواضح تعددها بعدما يريد البعث إلى هذا والبعث إلى ذاك.

ومن هنا يظهر وجه تعدد البعثين.

فتوهم: أن القول بالواجب التخييرى مستلزم لكون متعلق البعث الواحد مرددا بين الشيئين أو الأشياء مع وضوح استحالته، لأنه وإن كان من الأمور الاعتبارية إلا ـ أن تعلقها بالمردد مستحيل كتعلق الأمور الحقيقية به، وهل يعقل اعتبار ملكية المردد بين الثوب والدار ونظائره؟

مدفوع: بأن ذلك كله مبنى على أن يكون البعث واحدا والمبعوث إليه متعددا، مع أنك عرفت تعدد البعث حسب تعدد المبعوث إليه فى الواجب التخييرى.

فالتحقيق: أن الواجب التخييرى ليس نحوا آخر من الوجوب وسنخا آخر من البعث، بل لا ـ فرق بينه وبين التعيينى من حيث الوجوب والبعث أصلا، غاية الأمر أنه يعتبر التعيينية والتخييرية بعد ملاحظة وحدة الواجب وتعدده، فالحق إمكان الواجب التخييرى، ومعه لا مجال لرفع اليد عما ظاهره ذلك من الأدلة الشرعية والأوامر العرفية كما أنه لاتصل النوبة إلى الأقوال الكثيرة التى عرفت أن كلها مبنية على امتناع الواجب التخييرى.

ثم إن مـا ذكره في الكفايـة: من أنه لو كان هناك غرض واحـد مترتب على الشـيئين أو الأشـياء، فلا محالـة يكون الواجب هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو بينها، لأنه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدد بما هو متعدد، فحيث إن

(۱۵۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۳)، البعث، الإنبعاث (۶)

تذنيب: التخيير بين الأقل والأكثر

الغرض يترتب على الجامع، فلا محالة يكون الجامع واجبا (۱)، ففيه – مضافا إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الشئ الواحد من المتعـدد فإن ذلك إنما هو في موارد مخصوصـة، كما حقق في محله (۲) – أنه لو سـلم ترتب الغرض على الجامع، فلا ارتباط لـذلك بالمقام، إذ ليس الكلام في أن المترتب عليه الغرض هل هو شـئ واحـد أو متعدد، وليس التقسـيم أيضا ناظرا إلى الغرض، بل التقسـيم إنمـا هـو للوجوب باعتبـار الواجب، فـالحكم بكون الواجب في الغرض واجبـا تعيينيـا لكون الغرض واحـدا، والمؤثر في حصوله أيضـا كـذلك ممنوع جـدا بعـدما كان الواجب بحسب الظاهر شـيئين أو أشـياء، وكون التقسـيم بملاحظته، ولا منافاة بين كون الغرض مترتبا على الجامع والأمر متعلقا بما هو في ضمنه كما لا يخفى.

ثم لا يـذهب عليـك أن البعث إلى أحـد الأشـياء ونظـائره من العناوين الكليـة الانتزاعيـة إنما هو من قبيل الواجب التعييني، لأن متعلق الوجوب شئ واحد وإن كان كليا انتزاعيا، فتأمل جيدا.

تذنيب: التخيير بين الأقل والأكثر هل يمكن التخيير عقلا بين الأقل والأكثر أم لا؟

وليعلم أن مورد النزاع ما إذا اخـذ الأقل لا بشـرط من حيث الزيادة، وأما إذا اخذ بشـرط لا، فهو مباين للأكثر، والتخيير بينه وبين الأكثر حينئذ يكون من التخيير بين المتبائنين، ولا إشكال في جوازه.

۱ – كفاية الأصول: ۱۷۴.

۲ – الحكمة المتعالية ۲: ۲۱۰ – ۲۱۲.

(۱۵۶)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (۱)

إذا عرفت ذلـك، فنقول: للمسألـة صور، فـإن الأقـل والأـكثر قـد يكونان من الأمور التي تحصل تـدريجا، وقـد يكونان من الأمور التي تحصل دفعـة، وعلى التقـديرين قـد يكون هنا غرض واحـد يترتب على كل واحـد منهما، وقـد يكون هنا غرضان يترتب أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر ولكن لا يمكن تحصيل أحدهما مع حصول الآخر، أو لا يجب تحصيله وإن أمكن.

(۱۵۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

الفصل العاشر: في الواجب العيني والكفائي

الواجب العيني والكفائي الفصل العاشـر في الواجب العيني والكفائي ربما يقسم الواجب إلى عيني وكفائي، والمراد بالأول هو ما يعتبر في سـقوط الوجوب وحصول الامتثـال بالإتيـان به مباشـرة، ولاـ يسـقط بفعـل الغير، والمراد بالثاني هو ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يسـقط التكليف عن الجميع بفعـل بعض المكلفين، ويعاقب الجميع لو لـم يمتثل، وهـذا كوقوعه في الشـرع مما لا إشـكال فيه ولا كلام، وإنما الكلام في الواجب الكفائي في كيفية تعلق الوجوب بالمكلفين.

فنقول: هل الوجوب متعلق بمجموع المكلفين من حيث المجموع أو بالواحـد لا بعينه أو بالواحـد المردد أو بكل واحـد من المكلفين؟

وجوه واحتمالات.

وتفصيل الكلام: أنه لا ـ يعقل كون الوجوب متعلقا بالمجموع من حيث المجموع، لأنه لا ـ وجود للمجموع من حيث هو سوى الوجودات والأفراد، كما أنه لا يعقل تعلقه بالواحد لا بعينه، لأنه لا وجود له، لأن الوجود مساوق للعينية، كما برهن فى محله.

صفحه(۱۵۸)

وأما الواحد المردد: فقد عرفت فى مبحث الوجوب التخييرى أنه لا ـ يعقل تعلق البعث بالشئ المردد، ومن المعلوم أنه لا ـ فرق بين المبعوث والمبعوث إليه من هذه الجهة، إذ كما أن البعث له إضافة إلى المبعوث إليه كذلك له إضافة إلى المبعوث الذى هو المكلف.

وما عن بعض الأعاظم من ثبوت الفرق بينهما (۱) لا نعرف له وجها أصلا، كما لا يخفى.

وأما تعلقه بكل واحد من المكلفين: فقد يقال – كما عن بعض أعاظم المعاصرين – بأنه هى كيفية تعلق الوجوب فى الواجب الكفائى، والفرق بينه وبين الواجب العينى حينئذ مع اشتراكه معه فى ذلك إنما هو فى الإطلاق والتقييد، بمعنى أن متعلق الطلب فى العينى إنما هى الطبيعة المتقيدة بقيد المباشرة، بخلاف متعلقه فى الواجب الكفائى فإنه هى الطبيعة المطلقة المعراة عن قيد المباشرة.

قال: والدليل على ذلك أنه لو شك فى الواجب أنه عينى أو كفائى، يبنى على الثانى، وليس ذلك إلا ـ لكون المطلوب فيه مطلقا بخلاف الأول (۲).

وفى تقريرات المحقق النائينى أن التحقيق فى تصوير الواجب الكفائى أنه عبارة عما كان الغرض منه مترتبا على صدور الفعل من صرف وجود المكلف، بخلاف العينى الذى لا يحصل الغرض إلا بصدوره من مطلق وجود المكلف السارى فى الجميع (۳). انتهى.

۱ – نهاية الأصول: ۲۲۸.

۲ – نفس المصدر: ۲۲۹ – ۲۳۰.

۳ – أجود التقريرات ۱: ۱۸۷.

(۱۵۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۲)

أقسام الواجب الكفائى

أقسام الواجب الكفائى والتحقيق فى المقام أن يقال: إن الواجب الكفائى على أقسام:

منها: ما لا يكون للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد بمعنى أنه لا يعقل تحققها بعد وجود فرد واحد منها، كقتل ساب النبى ودفن الميت وأمثالهما.

ومنها: ما يكون لها أفراد متعددة ووجودات متكثرة بمعنى أنه يمكن أن تتحقق الطبيعة بعد تحقق فرد واحد منها كالصلاة على الميت ونحوها.

وعلى التقدير الثانى قد يكون المأمور به هو الفرد الواحد منها، وقد يكون هو صرف وجودها الصادق على الأفراد المتعددة، وعلى التقديرين قد يكون الفرد الآخر أو صرف وجودها الآخر مبغوضا للمولى، وقد يكون لا محبوبا ولا مبغوضا، وعلى التقادير قد يكون المكلف هو صرف وجوده وقد يكون هو الجميع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أما إذا لم يكن للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد ووجود فارد، فلا معنى لأن يكون التكليف فيه متعلقا بكل واحد من المكلفين أو بصرف وجوده، إذ من الواضح أن البعث إنما هو لغرض الانبعاث، ولا يعقل أن ينبعث المكلفين إلى عمل لا يمكن تحققه إلا من واحد منهم، وهل يعقل أن يأمر المولى عبيده بشرب الماء الموجود فى الإناء الذى لا يمكن تحققه إلا من واحد

من عبيده؟ هكذا لو كان التكليف متعلقا بصـرف وجود المكلف، لأنه يصدق على الجميع أيضا، فلابد إما أن يقال بكون الخطاب فى أمثال المثال مشروطا بعـدم إتيان الآخر به، وإما أن يقال بالنحو الـذى ذكرنا فى الواجب التخييرى، غاية الأمر أن التخيير هاهنا بالنسبة إلى المكلف وهناك بالنسبة إلى المكلف به، وإما أن يقال بأن المكلف إنما هو واحد من الأناسى المنطبق على جميعهم.

(۱۶۰)

صفحهمفاتيح البحث: الصلاة على الميّت (۱)، يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، الصدق (۱)، الموت (۱)

ومن هنـا يظهر: حال ما إذا كانت للطبيعـة أفراد متعـددة، ولكن كان فرد واحـد منها متعلقا للأمر، سواء كان الزائـد عليه مبغوضا أو غير مبغوض، فإنه لا يعقل أن يكون التكليف به متوجها إلى جميع المكلفين أو إلى صرف وجود المكلف بالتقريب المتقدم.

وأما إذا كان المأمور به هو صرف وجود الطبيعة، فيمكن أن يكون التكليف متعلقا بصرف وجود المكلف.

فتحصـل ممـا ذكرنـا: أن مـا فى تقريرات المحقق النـائينى من كون التكليف متوجهـا إلى صـرف وجود المكلف من دون التفريق بين الأقسام المذكورة لا يتم أصلا، كما لا يخفى.

صفحه(۱۶۱)

المقصد الثانى فى النواهى وفيه فصول:

صفحه(۱۶۳)

المقصد الثانى: فى النواهى وفيه فصول: الفصل الأول: فى صيغة النهى

حول صـيغة النهى الفصل الأول فى صـيغة النهى اعلم أن هيئـة " لا تفعل " إنما وضـعت فى اللغة للزجر عن وجود الطبيعة التى تعرض لها تلك الهيئـة، كما أن هيئـة " افعل " موضوعة للبعث إلى وجودها، فالفرق بين الأمر والنهى بعد الاشتراك فى تعلقهما بالوجود إنما هو فى كون الأـول موضوعـا ومفيـد للبعث، والثـانى دالاـ على الزجر، وحينئـذ فلاـ يبقى للنزاع المعروف – وهو: أن المطلوب فى بـاب النواهى هـل هو الكف أو نفس أن لاـ تفعـل – مجال أصـلا، إذ ذلك النزاع متفرع على اشتراكهما فى الدلالـة على الطلب، غايـة الأمر ثبوت الاختلاـف فى بـاب النواهى فى أن متعلق الطلب هـل هو الأمر الوجودى أى الكف أو الأمر العـدمى، أى نفس أن لا تفعل، وقد عرفت أن النهى لاـ يـدل على الطلب حتى ينـازع فى تعيين المطلوب وأنه أمر وجودى أو عـدمى، بـل إنمـا هو موضوع للزجر، ومتعلقه إنما هو وجود الطبيعة لا غير، كما هو واضح.

ثم على تقـدير دلالـة النهى على الطلب فلاـ مجـال لاحتمال كون المطلوب هو العـدم، وذلك لأن العـدم ليس بشـئ حتى يمكن تعلق الطلب به، وهذا واضح جدا.

(۱۶۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۳)

فى منشأ الفرق بين مرادى الأمر والنهى

ومنه انقدح فساد ما فى الكفاية من كون المطلوب فى باب النواهى هو العدم لا الكف (۱)، إذ ليس وجه استحالة تعلق الطلب به كونه خارجا عن تحت القدرة والاختيار حتى يرد بما ذكر فيها، بل الوجه فيها أنه ليس بشئ ولا حقيقة له حتى صار لسببها مطلوبا ومرادا.

فى منشأ الفرق بين مرادى الأـمر والنهى ثم إنه لاـ إشـكال عنـد العقلاـء فى ثبوت الفرق بين الأـوامر والنواهى بكفايـة الإتيان بفرد من الطبيعـة المـأمور بهـا فى تحقق امتثـال الأـمر المتعلق به وسـقوطه، لحصول الغرض، وهو تحققهـا بإيجـاد فرد منهـا فى الخـارج، وأنه لا يحصل الغرض بتمامه إلا بترك جميع أفراد الطبيعـة المنهى عنها فى باب النواهى، إنما الإشـكال فى وجه الفرق، فقد يقال بأن الحاكم

به إنما هو العقل، نظرا إلی أن وجود الطبیعة إنما هو بوجود فرد واحد، وعدمها لا یکاد یتحقق إلا بعد انعدام جمیع الأفراد (۲).
هـذا، ولکن لاـ یخفی: أن هـذا الکلام بمعزل عن التحقیق، فإن معنی تحقق الطبیعـة بوجود فرد ما کون کل واحـد من الأفراد هو تمام تلک الطبیعـة، ولا ینقص عنها أصـلا، إذ لو کانت الطبیعـة متحصـصـة بحصـص عدیـدة حسب تعدد الأفراد، لکان وجودها فی الخارج متوقفـا علی وجود جمیع الأـفراد، لکی یتحصـل جمیع الحصـص، فوجودها بوجود فرد واحـد مساوق لکون کل فرد تمام طبیعته، فزید تمام الإنسان، وکذا عمرو، وبکر، فإذا کان وجود زید کافیا فی وجود حقیقة

۱ – کفایة الأصول: ۱۸۲.

۲ – نفس المصدر: ۱۸۲ – ۱۸۳.

(۱۶۶)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

الإنسان فکیف یعقل أن لا یکون عدمه کافیا فی عدمها، وهل هذا إلا المناقضة فی القول من غیر التفات؟
وتوهم أن لازم ما ذکر کون طبیعـة واحـدة موجودة ومعدومـة معا فیما إذا وجـد زیـد وعدم عمرو، مع أن ذلک غیر معقول، یدفعه أن الطبیعـة إنما تتکثر حسب تکثر الأفراد، فزیـد وعمرو إنسانان لا إنسان واحـد، وحینئذ فلا بأس باتصافها بالوجود من ناحیة وجود بعض الأفراد وبالعدم من قبل انعدام بعضـها الآخر، کما أنه یتصف بالبیاض والسواد، وبالطول والقصـر، وبالحرکة والسکون، وبالقیام والقعود فی آن واحد، ولیس ذلک إلا لکونه متکثرا ومتعددا حسب تکثر الوجودات وتعدد الأفراد.
فالإنصاف: أنه لا فرق بین وجود الطبیعة وعدمها من هذه الحیثیة فی نظر العقل أصـلا، وکما أن وجود بعض الأفراد یکفی فی تحصـل الطبیعـة فکـذلک عـدمه کاف فی انعدامها، فاسـتناد الفرق بین الأوامر والنواهی إلی حکم العقل مما لا مجال له أصـلا، کما لا یخفی، کما أن دعوی کون ذلک مسـتندا إلی فهم العرف من الألفاظ بحسب معانیها اللغویـة وحقائقها التی وضـعت تلک الألفاظ بإزائها مما لم یعرف له وجه، کما هو واضح، فانحصر أن یکون منشأ ذلک حکم العقلاء بذلک من غیر ارتباط له بباب الألفاظ.
ثم إن دلالـة النهی علی الزجر بعـد المخالفـة أیضا إنما هو لکون مـدلوله هو الزجر عن الطبیعة المتعلقة له، لا العدم حتی یقال بأنه متی تحققت المخالفـة فقـد انتقض إلی الوجـود، ولاـ مجـال لبقـائه بعـد تحقـق عصـیانه، بـل النهی لأجـل کونه دالاـ علی الزجر عن جمیع وجودات الطبیعة، لا مجال لسقوطه بمجرد تحقق بعض وجوداته، ولا دلیل علی کون المخالفة والعصیان مسقطا.
نعم لو کان متعلق النهی هو أول الطبیعة، فبمجرد تحققه یسقط، لا لکون

(۱۶۷)

صفحهمفاتیح البحث: النهی (۲)

المخالفـة من حیث هی مسـقطا، بل لأجل أنه لا یمکن امتثاله فیما بعد أصـلا، لأن المفروض أن المبغوض إنما هو أول وجود الطبیعة، وقـد حصل، وحینـئذ فلو فرض عدم تقییده بذلک – کما فی أکثر النواهی – إذ المتعلق فیها الطبیعة بجمیع وجوداتها، فلاوجه لسـقوطه بعد تحققها ببعض وجوداتها، فالنهی مع أنه تکلیف واحد وحکم فارد له عصیانات متعددة وإطاعات متکثرة، کما لا یخفی.
ثم إنه قـد تصدی بعض من المحققین لإثبات بقاء النهی بکون مدلوله علی نحو العموم الاسـتغراقی، کما فی تقریرات المحقق النائینی (۱)، أو بکون المجعول هی الملازمة بین طبیعی الطلب وطبیعی المتعلق، کما فی حاشیة بعض المحققین فی محشی الکفایة (۲).
ولکن کل ذلک مما لا دلیل علیه، لو لم نقل بثبوت الدلیل علی خلافه.

۱ – فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۳۹۵.

۲ – نهایة الدرایة ۲: ۲۹۰ – ۲۹۱.

(۱۶۸)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۱)

الفصل الثانى: فى اجتماع الأمر والنهى

اجتماع الأمر والنهى الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى وقبل الخوض فى ذكر أدلة الطرفين وبيان أدلة المختار لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: فى عنوان المسألة وتحرير مصب النزاع قد يقال - كما قيل - بأن مورد النزاع فى هذا الباب هو اجتماع الأمر والنهى فى واحد، وأن المراد بالواحد ليس خصوص الواحد الشخصى بل كل ما يكون له جهتان ومندرجا تحت عنوانين ولو كان واحدا جنسيا أو نوعيا، كالحركة الصلاتية الكلية المتحدة مع الحركة الكلية الغصبية.

هذا، ولكن لا يخفى أن الواحد الشخصى لا يعقل أن يتعلق تكليف واحد به فضلا عن تكليفين، لأن الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ثبوته، كما هو واضح.

وأما الواحد الجنسى أو النوعى: فما كان منه مثل السجود لله والسجود للصنم، فلاينبغى الارتياب فى جواز تعلق الأمر والنهى به، وما كان منه مثل الحركة والسكون الكليتين المعنونين بعنوان الصلاتية والغصبية، فمع قطع

(۱۶۹)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۱)، السجود (۱)، الجواز (۱)

فيه أمور: الأمر الأول: فى عنوان المسألة وتحرير مصب النزاع

اجتماع الأمر والنهى الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى وقبل الخوض فى ذكر أدلة الطرفين وبيان أدلة المختار لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: فى عنوان المسألة وتحرير مصب النزاع قد يقال - كما قيل - بأن مورد النزاع فى هذا الباب هو اجتماع الأمر والنهى فى واحد، وأن المراد بالواحد ليس خصوص الواحد الشخصى بل كل ما يكون له جهتان ومندرجا تحت عنوانين ولو كان واحدا جنسيا أو نوعيا، كالحركة الصلاتية الكلية المتحدة مع الحركة الكلية الغصبية.

هذا، ولكن لا يخفى أن الواحد الشخصى لا يعقل أن يتعلق تكليف واحد به فضلا عن تكليفين، لأن الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ثبوته، كما هو واضح.

وأما الواحد الجنسى أو النوعى: فما كان منه مثل السجود لله والسجود للصنم، فلاينبغى الارتياب فى جواز تعلق الأمر والنهى به، وما كان منه مثل الحركة والسكون الكليتين المعنونين بعنوان الصلاتية والغصبية، فمع قطع

(۱۶۹)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۱)، السجود (۱)، الجواز (۱)

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى عن العبادة

النظر عن اتحادهما فى الخارج وتصادقهما على شئ فلاينبغى أيضا الإشكال فى جوازه لأن الحركة ليست جنسا للصلاة أو الغصب، وأما مع ملاحظة التصادق على وجود واحد والانطباق على الخارج فيرجع الكلام إلى الواحد الشخصى، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما فى الكفاية (۱)، فراجع.

والأولى أن يعبر عن محل النزاع بأنه هل يجوز تعلق الأمر والنهى بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصى أو لا، إذ - مضافا إلى أنه

لاـ يرد عليه شئ مما تقدم - يندفع به الإشكال المعروف، وهو أنه يكون البحث فى المقام صغرويا، ولاـزم التعبير بما عبروه كونه كبرويا، مع أنه لا إشكال فيه ولا نزاع، إذ تضاد الأحكام الخمسة بأسرها مما لم يناقش فيه أحد.

وجه الاندفاع: أنه بناء على هذا التعبير الذى ذكرنا لا إشكال فى كون البحث كبرويا أصلا، كما هو واضح.

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى عن العبادة الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى عن العبادة - التى سيجئ إن شاء الله تعالى - ذاتى لا خفاء فيه أصلا، لعدم اتحاد المسألتين لا فى الموضوع ولا فى المحمول، كما لا يخفى.

وكذا لا ينبغى الإشكال فى كون المسألة أصولية، إذ هى مندرجة تحت ضابطة مسائل علم الأصول.

وما ذكره فى الكفاية من إمكان كونهما من مسائل علم الكلام أو من

١ - كفاية الأصول: ١٨٣ - ١٨۴.

(١٧٠)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٢)، الصّلاة (١)، الجواز (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة

غيره (١) فيتم لو تصرف فى عنوان النزاع، وإلا فظاهره يأبى عن ذلك.

نعم لا بأس بجعلها من المبادئ الأحكامية، وكذا لا إشكال فى كون المسألة عقلية محضة، ولا ارتباط لها بباب الألفاظ أصلا، وكذا فى ثبوت المناط فى أقسام الوجوب والتحريم النفسى والتعيينى والعينى والغيرى والتخييرى والكفائى.

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة إنه ربما يؤخذ فى عنوان النزاع قيد المندوحة، نظرا إلى أن بدونها لا إشكال ولا خلاف فى امتناع الاجتماع، ولكن الحق ما فى الكفاية من أن وجود المندوحة وعدمها لاـ يرتبط بما هو المهم فى محل البحث والمقصود فى مورد النزاع، فإن العمدة فى المقام هو إمكان الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية (٢).

وبعبارة أخرى: مورد النزاع إنما هو استكشاف حال نفس التكليف من حيث الإمكان والاستحالة لاحال المكلف به من حيث المقدورية وعدمها، وهذا واضح جدا.

الأمر الرابع: جريان النزاع حتى مع تعلق الأوامر والنواهى بالأفراد ربما يتوهم ابتناء النزاع فى هذه المسألة على مسألة كون متعلق التكاليف هل هى الطبائع أو الأفراد تارة بمعنى أن النزاع إنما يجرى على خصوص القول الأول فى تلك المسألة، وأما بناء على القول الثانى فلابد من القول

١ - كفاية الأصول ر: ١٨۵.

٢ - نفس المصدر: ١٨٧

(١٧١)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأمر الرابع: جريان النزاع حتى مع تعلق الأوامر والنواهى بالأفراد

غيره (١) فيتم لو تصرف فى عنوان النزاع، وإلا فظاهره يأبى عن ذلك.

نعم لا بأس بجعلها من المبادئ الأحكامية، وكذا لا إشكال فى كون المسألة عقلية محضة، ولا ارتباط لها بباب الألفاظ أصلا، وكذا فى ثبوت المناط فى أقسام الوجوب والتحريم النفسى والتعيينى والعينى والغيرى والتخييرى والكفائى.

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة إنه ربما يؤخذ فى عنوان النزاع قيد المندوحة، نظرا إلى أن بدونها لا إشكال ولا خلاف فى

امتناع الاجتماع، ولكن الحق ما فى الكفاية من أن وجود المندوحة وعدمها لا- يرتبط بما هو المهم فى محل البحث والمقصود فى مورد النزاع، فإن العمدة فى المقام هو إمكان الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية (٢).

وبعبارة أخرى: مورد النزاع إنما هو استكشاف حال نفس التكليف من حيث الإمكان والاستحالة لاحال المكلف به من حيث المقدورية وعدمها، وهذا واضح جدا.

الأمر الرابع: جريان النزاع حتى مع تعلق الأوامر والنواهى بالأفراد ربما يتوهم ابتناء النزاع فى هذه المسألة على مسألة كون متعلق التكاليف هل هى الطبائع أو الأفراد تارة بمعنى أن النزاع إنما يجرى على خصوص القول الأول فى تلك المسألة، وأما بناء على القول الثانى فلابد من القول

١ – كفاية الأصول ر: ١٨٥.

٢ – نفس المصدر: ١٨٧

(١٧١)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع

بالامتناع فى مسألتنا هذه، واخرى بمعنى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع، والامتناع على القول بالأفراد.

هذا، ولكن تحقيق الكلام مبنى على استكشاف مرادهم فى تلك المسألة من الفرد، فنقول: إن كان مرادهم من الفرد هو الموجود الشخصى الواحد، فهذا مما يستحيل تعلق التكليف له، للزوم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وإن كان هو عنوان الفرد المعروض للكلية بمعنى أن متعلق الطلب هو عنوان فرد الطبيعة، فلا إشكال فى جريان النزاع فى المقام على كلا القولين فى تلك المسألة، لأن القائل بالاجتماع يقول بتعلق الأمر والنهى بعنوان الفرد، كقوله بتعلقهما بالطبية بناء على القول الآخر فى تلك المسألة، وكذا لو كان مرادهم من الفرد هو الوجود الخاص بنحو العموم والكلية فى مقابل الطبيعة التى هى بمعنى الوجود السعى.

نعم لو كان مرادهم من الفرد هى الخصوصيات والمقارنات المتحدة فى الخارج مع وجود الطبيعة بحيث كان مرجع قولهم إلى سراية الأمر من الطبيعة إلى الخصوصيات المقارنة له فى الوجود، وكذا النهى، فيصير المقام مبنيا على تلك المسألة، لأن خصوصية الغصبية حينئذ مثلا- تصير مورد التعلق الأمر، وخصوصية الصلاتية مورد التعلق النهى، فكأنه قال: صل فى المكان المغصوب، ولا تغصب فى الصلاة، ولكن يبعد أن يكون مرادهم من الفرد ذلك، فظهر عدم ابتناء النزاع على تلك المسألة أصلا، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع ذكر فى الكفاية ما حاصله: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الحكمين مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد

(١٧٢)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٣)، الصّلاة (٢)

التصادق والاجتماع، وأما إذا لم يكن لهما مناط حكمه كذلك، فلا يكون من هذا الباب (١). انتهى موضع الحاجة.

أقول: إن كان مراده من ذلك أن مورد النزاع فى المقام هو ما كان متعلقا الحكمين ذا مناط مطلقا حتى فى مورد الاجتماع بحيث كان مرجعه إلى تقييد فى عنوان النزاع، فلا- يخفى أنه لا- ارتباط لذلك بما هو المهم فى مقصود البحث ومورد النزاع، لما عرفت فى وجه عدم تقييد النزاع بقيد المندوحة من أن المهم فى هذا المقام جواز الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية أى حيثية الاجتماع.

ويؤيد كون مراده ذلك اختلاف التعبير فى هذا المقام وفى مسألة المندوحة حيث إنه عبر هنا بأنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع،

فإن ظاهره تطبیق عنوان النزاع علی الموارد الخارجیة، کما لا یخفی.
وإن کـان مراده من ذلـک بیـان الفـارق بین المقـام الـذی هو من قبیـل التزاحم وبین باب التعارض، ودفع توهم التناقض بین الکلمات حیث إنهم ذکروا فی باب التعارض أن من أقسامه التعارض بالعموم والخصوص من وجه ولم یذکروا فی وجه العلاج فی ذلک المقام أن من جملـة وجوه الجمع بنحو یقوله القائـل بالاجتماع فی ذلک المقام، بل ذکروا أن علاجه الأخـذ بالأظهر إن کان، وإلا التوقف، أو الرجوع إلی المرجحـات السـندیة علی الخلاـف، وبیـان الـدفع علی مـا یظهر منه أن مسألتنـا هـذه مبنی علی إحراز المناط فی مورد الاجتمـاع بالنسبة إلی الحکمین، بخلاـف باب التعارض، فإنه مبنی علی وحـدة الملاک والمناط فی الواقع، ولکن لا یعلم أن الملاک الموجود هل هو ملاک الأمر أو النهی، فإن کان مراده - أی صاحب الکفایة - دفع هذا التوهم، فیرد علیه: منع کون باب
۱ - کفایة الأصول: ۱۸۹.
(۱۷۳)
صفحهمفاتیـح البحث: یـوم عرفـة (۱)، المنـع (۱)، النهی (۱)، الجـواز (۱)، الحاجـة، الإحتیـاج (۱)، کتـاب کفایـة الأـصول للآخوند الخراسانی (۱)

الأمر السادس: فی ثمرة بحث الاجتماع

التعـارض مبنیـا علی إحراز وحـدة الملاـک والمنـاط، فـإن التعـارض والاختلاـف موضـوع عرفی وقع فی الروایـات الواردة فی علاـج المتعارضـین المسـتدل بهـا فی ذلـک البـاب، فکـل مـا صـدق علیه هـذا العنوان بنظر العرف یترتب علیه أحکـامه المـذکورة فی تلک الروایات، سواء کان المناطان موجودین فی مورد الاجتماع أم لا، فإنه لا ارتباط له بباب المناط أصلا.
وبالجملـة، فبـاب التعـارض من الأـبواب العرفیـة التی لاـ مجـال للعقـل ولاـ طریق له إلیه أصـلا، فکـل مورد حکم العرف بصـدق هـذا الموضوع یترتب علیه أحکامه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنها مسألة عقلیة محضة لا طریق للعرف إلیها أصلا.
نعم فی تطبیق هـذه المسألـة علی الموارد الخارجیـة نحتـاج إلی إحراز المنـاطین فی مورد الاجتمـاع، بخلاـف بـاب التعارض، فإنه غیر مرتبط بباب المناط أصلا، بل لابد من الرجوع إلی العرف فی تشخیص الموضوع.
وبالجملة، فالفرق بین المقام وبین باب التعارض بهذا الوجه الذی ذکره فی الکفایة (۱) مما لم یعرف له وجه أصلا.
الأمر السادس: فی ثمرة بحث الاجتماع وفیه جهات من البحث:
الجهة الأولی: ثمرة النزاع علی القول بجواز الاجتماع إنهم ذکروا فی ثمرة النزاع أنه بناء علی القول بجواز الاجتماع لا إشکال
۱ - کفایة الأصول: ۱۹۲.
(۱۷۴)
صفحهمفاتیح البحث: التصدیق (۱)، الأکل (۲)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

فیه جهات من البحث: الجهة الأولی: ثمرة النزاع علی القول بجواز الاجتماع

التعـارض مبنیـا علی إحراز وحـدة الملاـک والمنـاط، فـإن التعـارض والاختلاـف موضـوع عرفی وقع فی الروایـات الواردة فی علاـج المتعارضـین المسـتدل بهـا فی ذلـک البـاب، فکـل مـا صـدق علیه هـذا العنوان بنظر العرف یترتب علیه أحکـامه المـذکورة فی تلک الروایات، سواء کان المناطان موجودین فی مورد الاجتماع أم لا، فإنه لا ارتباط له بباب المناط أصلا.
وبالجملـة، فبـاب التعـارض من الأـبواب العرفیـة التی لاـ مجـال للعقـل ولاـ طریق له إلیه أصـلا، فکـل مورد حکم العرف بصـدق هـذا الموضوع یترتب علیه أحکامه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنها مسألة عقلیة محضة لا طریق للعرف إلیها أصلا.

نعم فی تطبیق هذه المسألة علی الموارد الخارجیة نحتاج إلی إحراز المناطین فی مورد الاجتماع، بخلاف باب التعارض، فإنه غیر مرتبط بباب المناط أصلا، بل لابد من الرجوع إلی العرف فی تشخیص الموضوع.

وبالجملة، فالفرق بین المقام وبین باب التعارض بهذا الوجه الذی ذکره فی الکفایة (۱) مما لم یعرف له وجه أصلا.

الأمر السادس: فی ثمرة بحث الاجتماع وفیه جهات من البحث:

الجهة الأولی: ثمرة النزاع علی القول بجواز الاجتماع إنهم ذکروا فی ثمرة النزاع أنه بناء علی القول بجواز الاجتماع لا إشکال

۱ - کفایة الأصول: ۱۹۲.

(۱۷۴)

صفحهمفاتیح البحث: التصدیق (۱)، الأکل (۲)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

فی صحة الصلاة فی الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها وإن کان معصیة، للنهی أیضا.

لکن التحقیق یقتضی خلافه، وأن القائل بالجواز لا یمکن له القول بالصحة أصلا.

وینبغی أولا حکایة ما ذکره المحقق النائینی - علی ما فی تقریراته - فی وجه القول بجواز الاجتماع من المقدمات التی لو تمت یترتب علیها صحة الصلاة فی الدار المغصوبة، ثم بیان ما یمکن أن یورد علیه من الإیرادات، وهذه المقدمات وإن کانت طویلة، لما عرفت من کونها مصنوعة لإثبات القول بالجواز، إلا أنا نذکرها بطریق الاختصار، ونحیل التفصیل إلی مقامه، فنقول:

منها: بساطة المقولات، وأن ما به الاشتراک فیها عین ما به الامتیاز.

ومنها: تغایر المقولات بحسب الحقیقة والهویة واعتبارها بشرط لا بالنسبة إلی أنفسها، فاجتماعها لا یعقل أن یکون علی نحو الاتحاد بحیث یکون ما بحذاء أحدهما فی الخارج عین ما بحذاء الآخر.

ومنها: کون الحرکة فی کل مقولة عین تلک المقولة، ولا تکون الحرکة جنسا للمقولات حتی یلزم الترکیب فیها، ولا هی أیضا من الأعراض المستقلة حتی یلزم قیام عرض بعرض.

وبعد هذه المقدمات یظهر: تعدد متعلق الأمر والنهی، إذ الصلاة إنما تکون من مقولة الوضع سواء قلنا: إن المأمور به فی مثل الرکوع والسجود هو الهیئة کما هو مختار الجواهر (۱) أو الفعل کما هو المختار، فیکون الانحناء إلی الرکوع أوضاعا متلاصقة متصلة، والغصب إنما یکون من مقولة الأین، إذ لیس الغصب

۱ - جواهر الکلام ۱۰: ۶۹ و ۱۲۳ - ۱۲۴.

(۱۷۵)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الرکوع، الرکعة (۱)، النهی (۱)، الموت (۱)، السجود (۱)، الصّلاة (۲)، کتاب جواهر الکلام للشیخ الجواهری (۱)

إلا عبارة عن شاغلیة الشخص للمکان، فتوهم اجتماع الصلاة والغصب فی الحرکة مع وحدتها مندفع بأنه إن کان المراد من وحدة الحرکة وحدتها بالعدد بحیث تعد حرکة واحدة، فهذا مما لا ینفع، وإن کان المراد منها وحدة الحرکة الصلاتیة والحرکة الغصبیة بالهویة والحقیقة، فهذا مما لا یعقل، لاستدعاء ذلک اتحاد المقولتین، لما عرفت من أن الحرکة فی کل مقولة عین تلک المقولة.

وبالجملة، الحرکة لا یعقل أن تکون بمنزلة الجنس للصلاة والغصب، وبحیث یشترکان فیها ویمتازان بأمر آخر، للزوم الترکیب فی الأعراض، ولیست عرضا آخر غیر المقولات، للزوم قیام العرض بالعرض، وهو محال، فلابد من أن تکون الحرکة فی کل مقولة عین تلک المقولة، وحینئذ یظهر أنه کما أن الصلاة مغایرة بالحقیقة للغصب، فکذا الحرکة الصلاتیة مغایرة للحرکة الغصبیة، ویکون فی المجمع حرکتان: حرکة صلاتیة، وحرکة غصبیة، ولیس المراد من الحرکة رفع الید ووضعه وحرکة الرأس والرجل ووضعهما، فإن ذلک لا دخل له فی المقام حتی یبحث عن أنها واحدة أو متعددة، بل المراد من الحرکة:

الحركة الصلاتية والحركة الغصبية، وهما متعددتان، فلا محالة، فأين يلزم تعلق الأمر والنهى بعين ما تعلق به الآخر.

هذا كله، مضافا إلى أن الإضافة الحاصلة بين المكان والمكين ونسبته إليه لا يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجوهر أو من مقولة الأعراض، وكما لا يعقل التركيب الاتحادى بين الجوهر والإضافة فى قولك: زيد فى الدار، كذلك لا يعقل التركيب الاتحادى بين الضرب والإضافة فى قولك:

ضرب زيد فى الدار، أو الصلاة والإضافة فى قولك: صلاة زيد فى الدار، وكما

(۱۷۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۱)، الصّلاة (۴)

لا يكون زيد غصبا كذلك لا تكون الصلاة غصبا (۱). انتهى كلامه فى غاية التلخيص.

وقد عرفت: أن هذا الكلام لو تم لترتب عليه صحة الصلاة فى الدار المغصوبة، لأنه بعد كون الحركة الصلاتية مغايرة للحركة الغصبية لا يكون المبغوض والمبعد عن ساحة المولى بعينه محبوبا ومقربا للعبد نحو المولى حتى يقال باستحالة كون المبعد مقربا، فإن المبغوض هى الحركة الغصبية، والمحبوب هى الحركة الصلاتية.

وبالجملة، بعد فرض تعدد الحركة لايبقى مجال للإشكال فى صحة الصلاة، لعدم الارتباط بين الحركتين، فالحركة الصلاتية تؤثر فى القرب، والغصبية تؤثر فى البعد.

هذا، ولكن يرد على ما ذكره أولا: أن الصلاة ليست بنفسها من المقولات، لأنها مركب اعتبارى، واجزاؤها عبارة عن الحقائق المختلفة والهويات المتشتتة، فلا يعقل أن تكون بنفسها مندرجة تحت مقولة واحدة، وكذا الغصب ليس مندرجا تحت مقولة أصلا، فإنه عبارة عن الاستيلاء والتسلط على مال الغير عدوانا، ومن المعلوم أن ذلك أمر اعتبارى يعتبره العرف والعقلاء، وليس من الأمور الواقعية والحقائق، نظير سلطة الشخص على مال نفسه.

هذا، مضافا إلى أن ما يتحد مع الصلاة فى الدار المغصوبة ليس هو الغصب، لما عرفت من أنه عبارة عن التسلط على مال الغير عدوانا، وهذا المعنى مما لا يرتبط بالصلاة أصلا، بل الذى يتحد معها هو التصرف فى مال الغير بغير إذنه، الذى محرم آخر غير الغصب، وبينهما عموم من وجه، كما لا يخفى.

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۲۷ – ۴۲۸.

(۱۷۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الصّلاة (۳)

ومن المعلوم أن التصرف جامع انتزاعى للأفعال المرتبطة إلى مال الغير من الكون فيه وسائر التصرفات، وليس التصرف بنفسه من المقولات أصلا، بل المندرج تحتها إنما هو مصاديق التصرف.

فظهر أن ما يكون مندرجا تحت مقولة من المقولات من مصاديق التصرف المتحدة مع الصلاة إنما هو الكون فى المكان المغصوب، الذى هو من مقولة الأين، وإلا فالغصب وكذا التصرف بعنوانه ليسا من المقولة أصلا كما لا يخفى.

وثانيا: أن الركوع – وهو الفعل الخاص الصادر من المكلف كما هو الأقوى وفاقا له – يمكن أن يكون من مقولة الأين، لما ذكره المستدل من أن الحركة فى كل مقولة عين تلك المقولة، فالرأس المتحيز فى حيز مخصوص إذا تحرك منه إلى مكان آخر، يكون ذلك حركة فى الأين، وإن كان بالإضافة إلى حدوث حالة أخرى وكيفية حادثة بالنسبة إلى أجزاء الإنسان بعضها مع بعض يكون حركة فى الوضع، وحينئذ فالركوع الذى يكون حركة واحدة أينية صار متعلقا للحب والبغض، لعدم كون المقولتين حينئذ متعددا حتى يستحيل تركيب الاتحادى بينهما، بل صار كل من الركوع والكون فى مكان مغصوب، الذى هو مصداق للتصرف فى مال الغير مندرجا تحت مقولة الأين، فصارت الحركة حركة واحدة أينية.

ثم إن ما ذكرناه من أن مصاديق التصرف فى مال الغير تكون مندرجة تحت المقولات فإنما هو مبنى على المسامحة، ضرورة أن المندرج تحتها إنما هو مصداق ذات التصرف، لا مقيدا بكونه فى مال الغير، فالكون فى المكان إنما يكون مندرجا تحت مقولة الأين، لا الكون فى المكان المغصوب، فإن غصبية المكان خارج عن ذلك أصلا.

وهذا أيضا مما يورد به على المستدل، فإنه بعد العدول عن الغصب إلى

(۱۷۸)

صفحهمفاتيح البحث: الركوع، الركعة (٢)، الصّلاة (١)

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر

التصرف فى مال الغير، وعنه إلى مصاديقه يبقى الإشكال فى عدم كون مصاديق التصرف فى مال الغير بما هى مصاديق له مندرجا تحت مقولة، لما عرفت من عدم مدخلية مال الغير فى ذلك أصلا.

فظهر من جميع ذلك: أن المقرب والمبعد إنما هو شئ واحد وأمر فارد، وهى الحركة الأينية، ومع فرض كونه مبعدا لا يمكن أن يكون مقربا، فلا يصلح أن يكون جزء للعمل العبادى أصلا، فالصلاة فى الدار المغصوبة باطلة ولو على القول بالجواز.

هذا كله فيما يتعلق بالقول بالجواز.

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر وأما بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر فقد يقال بصحة الصلاة مطلقا، مثل ما إذا قيل بالجواز، غاية الأمر أنه لا معصية بناء عليه دونه.

ولكن لا ـ يخفى أنه لا يتم ذلك بإطلاقه، بل إنما يتم فيما لو لم تكن له مندوحة ولم يتمكن من الامتثال فى غير المكان الغصبى، وأما مع وجود المندوحة والتمكن من الامتثال فى غير الدار المغصوبة فظاهر أنه لو صلى فيها لا تكون صلاته صحيحة، ضرورة أن مزاحمة ملاك الصلاة لملاك الغصب وتقديم الأولى للأهمية لا يقتضى أزيد من سقوط ملاك الثانى عن التأثير فيما لو دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثانى.

وبعبارة أخرى: دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثانى. وبعبارة أخرى: دار الأمر بين امتثال الأمر ومخالفة النهى وبين موافقة النهى ومخالفة الأمر. وأما لو تمكن من امتثال الأمر وموافقة النهى معا، فمن الواضح أنه لا تسقط ملاك النهى عن التأثير أصلا.

(۱۷۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (٤)، الصّلاة (١)

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى

ونظير ذلك يتصور فى الأمرين، فإن أهمية إنقاذ الولد المأمور به بالنسبة إلى إنقاذ الأخ المأمور به أيضا لا يقتضى إلا سقوط الأمر الثانى فى خصوص ما إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد والأخ بمعنى أنه لم يمكن اجتماعهما، وأما فيما أمكن امتثال كلا الأمرين بانقاذ كلا الغريقين، فلا يجدى الأهمية شيئا أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله بناء على تقديم جانب الأمر.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى وأما بناء على تقديم جانب النهى فلا إشكال فى بطلان العبادة مع الالتفات إلى موضوع المحرم وإلى تحريمه أو مع الجهل تقصيرا، ضرورة أن الفعل لا يصلح مع ذلك لأن يتقرب به مع أنه لا يكاد يتمشى قصد التقرب من الملتفت أصلا، إنما الإشكال فى بطلانها مع الجهل قصورا.

حكم العبادة مع الجهل عن قصور ظاهر الكفاية بل صريحها صحة العبادة معه (١).

ولا يخفى أن إثبات الصحة موقوفة على إثبات جهتين:

الجهة الأولى: كون المجمع مشتملا على كلا مناطى الحكمين: مناط الوجوب ومناط التحريم.

الجهة الثانية: كفاية مناط الوجوب فى الصحة بعد سقوط مناط التحريم عن التأثير فى الحكم الفعلى.

١ – كفاية الأصول: ٢١٢.

(١٨٠)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (١)، الجهل (٣)، النهى (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

حكم العبادة مع الجهل عن قصور

ونظير ذلك يتصور فى الأمرين، فإن أهمية إنقاذ الولد المأمور به بالنسبة إلى إنقاذ الأخ المأمور به أيضا لا يقتضى إلا سقوط الأمر الثانى فى خصوص ما إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد والأخ بمعنى أنه لم يمكن اجتماعهما، وأما فيما أمكن امتثال كلا الأمرين بانقاذ كلا الغريقين، فلا يجدى الأهمية شيئا أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله بناء على تقديم جانب الأمر.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى وأما بناء على تقديم جانب النهى فلا إشكال فى بطلان العبادة مع الالتفات إلى موضوع المحرم وإلى تحريمه أو مع الجهل تقصيرا، ضرورة أن الفعل لا يصلح مع ذلك لأن يتقرب به مع أنه لا يكاد يتمشى قصد التقرب من الملتفت أصلا، إنما الإشكال فى بطلانها مع الجهل قصورا.

حكم العبادة مع الجهل عن قصور ظاهر الكفاية بل صريحها صحة العبادة معه (١).

ولا يخفى أن إثبات الصحة موقوفة على إثبات جهتين:

الجهة الأولى: كون المجمع مشتملا على كلا مناطى الحكمين: مناط الوجوب ومناط التحريم.

الجهة الثانية: كفاية مناط الوجوب فى الصحة بعد سقوط مناط التحريم عن التأثير فى الحكم الفعلى.

١ – كفاية الأصول: ٢١٢.

(١٨٠)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (١)، الجهل (٣)، النهى (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

أما الكلام فى الجهة الأولى فنقول: لا إشكال فى ثبوت المضادة والمنافرة بين مناطى الوجوب والتحريم كثبوت المضادة بين أنفسهما، بل الأول أولى، لإمكان المناقشة فى التضاد بين الأحكام، كما سيجئ إن شاء الله تعالى.

ومن الواضح أن مناط الحكم وملاكه إنما يقوم بالموجود الخارجى، ضرورة أن شرب الخمر المتحقق فى الواقع يكون ذا مفسدة لا عنوان شرب الخمر، وحينئذ فيسأل عن القائل بالامتناع – المستند فى ذلك إلى ثبوت التضاد بين الأحكام وأن متعلق التكاليف هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وأن الموجود بوجود واحد له ماهية واحدة – عن أنه هل حامل المصلحة والمفسدة فى الوجود الخارجى هى الحيثية الواقعية الواحدة أو الحيثيتين؟ فإن قال بالأول، فيرده وضوح التضاد بين المناطين، وإن قال بالثانى – كما أنه لابد من ذلك – فيرد عليه سؤال الفرق بين المناط وبين نفس الحكم، فإذا جاز قيام المصلحة بحيثية وقيام المفسدة بحيثية أخرى، فلم لا يجوز كون الأمر متعلقا بالحيثية الأولى والنهى بالحيثية الثانية.

وبالجملة، فلا يجتمع القول بالامتناع نظرا إلى أنه تكليف محال مع القول بكون المجمع مشتملا على كلا المناطين، فبعدما كان المفروض هو القول بالامتناع وتقديم جانب النهى لايبقى مجال للقول بالصحة أصلا ولو قلنا بكفاية الملاك فى صحة العبادة وعدم احتياجها إلى تعلق الأمر بها، ضرورة أنه بناء على ما ذكرنا لا يكون المجمع إلا مشتملا على مناط التحريم فقط.

وأما الكلام فى الجهة الثانية، فنقول: لو سلم كون المجمع واجدا للمناطين بناء على القول بالامتناع، فهل يكفى مناط الوجوب فى صحة العبادة بعد فرض سقوط مناط التحريم عن التأثير؟ وبعد فرض كفاية المناط فى صحة العبادة وعدم الافتقار إلى تعلق الأمر بها أم لا؟ قد يقال - كما فى تقريرات المحقق

(۱۸۱)

صفحهمفاتيح البحث: شرب الخمر (۱)، النهى (۲)، الجواز (۱)

النائينى - بالعدم، نظرا إلى أن تصحيح العبادة بالملاك إنما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقا، غاية الأمر أنه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر فى مقام الامتثال.

وخلاصة كلامه فى هذا الباب: أن التزاحم قد يكون بين الحكمين، وقد يكون بين المقتضيين، مثل مورد الاجتماع، بناء على القول بالامتناع، وبينهما بون بعيد، فإن تزاحم الحكمين إنما يكون فى مقام الفعلية وتحقق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدر وجودها، وفى هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف وجهله دخل حيث إن الحكم المجهول لا يصلح أن يكون مزاحما لغيره، فإنه لا يكون شاغلا لنفسه، فبأن لا يكون شاغلا عن غيره أولى.

وأما تزاحم المقتضيين فإنما يكون فى مقام الجعل والتشريع حيث يتزاحم المقتضيان فى نفس الآمر وإرادته، ويقع الكسر والانكسار بينهما فى ذلك المقام، ويكون لعلم الآمر وجهله دخل فى تزاحم المقتضيين حيث لو يعلم الآمر بثبوتهما لا يعقل أن يقع التزاحم بينهما، وعلم المكلف وجهله أجنبى عن ذلك، فإن عالم الجعل والتشريع إنما يكون بيد الآمر، والمأمور أجنبى عنه، كما أن عالم الامتثال إنما يكون بيد المكلف، والآمر أجنبى عنه.

والحاصل أنه بناء على الامتناع تندرج المسألة فى صغرى التعارض، للزوم تعلق الأمر حينئذ بعين ما تعلق به النهى، واستلزامه اجتماع الضدين فى واحد شخصى عددا وهوية، وعليه لابد من إعمال قواعد التعارض، ومع ترجيح جانب النهى لم يبق مجال للقول بالصحة أصلا، لما عرفت من أن فى هذا الباب لا دخل لعلم المكلف وجهله أصلا.

وتوهم أن الصحة عند الجهل إنما هى لوجود الملاك والمقتضى، مدفوع:

(۱۸۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الجهل (۱)، النهى (۲)

بأن الملاك المغلوب بما هو أقوى منه والمكسور بغيره فى عالم الجعل والتشريع لا يصلح أن يكون موجبا للصحة، فإن الموجب لها هو الملاك التام الذى لا يكون مكسورا بما هو أقوى منه فى عالم التشريع (۱) انتهى ملخص كلامه.

ولكن لا ـ يخفى: أن المراد بوقوع الكسر والانكسار بين الملا ـ كين ليس صيرورة الملا ـ ك المسكور والمغلوب معدوما فى مقابل الملاك الغالب بحيث يكون الفعل مع تلك الغلبة مشتملا على ملاك الغالب فقط، بل المراد كونه جامعا لكلا الملاكين، غاية الأمر أن أقوائية ملاك الغالب صار مانعا من تشريع الحكم على طبق الملاك المغلوب، وحينئذ فيرد عليه سؤال الفرق بين صورتى التزاحم، أى:

التزاحم بين الحكمين والتزاحم بين المقتضيين، فإن قال فى الجواب: بأن فى الثانى يرجع التقييد إلى مقام الثبوت والواقع بمعنى أنه يكون المأمور به مثلا ـ حينئذ فى المقام بناء على الامتناع وترجيح جانب النهى هى الصلاة المقيدة بما عدا الفرد المجامع للغصب، بخلاف الأول، فإن سقوط الأمر بالمهم مثلا إنما هو لعدم إمكان امتثالهما بعد الفراغ عن تشريعهما مطلقا، فيرد عليه: أن السقوط لابد أن يرجع إلى التقييد، فإن قال: إن التقييد فى تزاحم المقتضيين إنما هو فى مقام جعل الحكم الإنشائى، بخلاف تزاحم الحكمين، فإن التقييد إنما هو فى مقام فعلية الحكم، فيقال عليه: إنه لا نسلم رجوع التقييد فى تزاحم المقتضيين إلى مقام جعل الحكم الإنشائى.

ودعوى: أن إطلاق الحكم فيه يستلزم اللغوية، مدفوعة: بمنع لزومها بعد ظهور ثمرته فى صورة الجهل.

وكيف كان فبعد كون ملاك الأمر تاما بمعنى كونه صالحا لتعلق الأمر به لو

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۳۱ – ۴۳۳.

(۱۸۳)

صفحهمفاتيح البحث: الجهل (۱)، النهى (۱)، الصّلاة (۱)

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلقا

لم يمنع عنه مانع لايبقى مجال للإشكال فى صحة الصلاة بناء على هذا القول الفاسد لو قيل باشتمالها على الملاك وبكفاية الملاك فى صحة العبادة.

ولكنك عرفت أن المقدمة الأولى ممنوعة.

ومن هنا انقدح: أنه لا يمكن أن يستكشف من مجرد حكم المشهور بالصحة فى موارد العذر أنهم قائلون بالجواز، نظرا إلى أنه بناء على الامتناع تكون الصلاة فاسدة مطلقا، فإنك عرفت أن الحكم بالصحة لا ينافى القول بالامتناع، فتأمل جيدا.

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلقا لا إشكال فى دخول العامين من وجه فى الجملة فى مورد النزاع ومحل البحث، كما أنه لا إشكال فى خروج المتبائنين عنه، لعدم شمول ظاهر عنوان النزاع له، مضافا إلى وضوح إمكان تعلق الأمر بشئ والنهى بمبائنه، وكذلك لا إشكال أيضا فى خروج المتساويين عن محل النزاع وإن كان ظاهر العنوان التعميم، ضرورة استحالة تعلق الأمر والنهى بهما، إنما الإشكال والكلام فى دخول العامين مطلقا، فقد يقال بالخروج، كما عن المحققين: القمى والنائينى (۱) وجماعة أخرى، وقد يقال بالدخول، كما عن صاحب الفصول (قدس سره) (۲).

والتحقيق أن يقال: إن العامين مطلقا على قسمين: قسم لا يكون عنوان العام مأخوذا فى عنوان الخاص ومفهومه، بل مفهومهما متغايران، غاية الأمر أن

۱ – قوانين الأصول ۱: ۱۵۳ – ۱۵۴، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۱۰.

۲ – الفصول الغروية: ۱۲۵ / السطر ۸ – ۱۰.

(۱۸۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، النهى (۲)، المنع (۱)، الصّلاة (۲)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (۱)

المفهومين متصادقان فى الخارج تصادقا كليا من جانب الخصوص وجزئيا من جانب العموم، وقسم يكون مفهوم العام مأخوذا فى عنوان الخاص، وهو الذى يعبر عنه بالمطلق والمقيد، كالصلاة المأخوذة فى عنوان الصلاة فى الدار الغصبية، وظاهر العبارة المحكية عن صاحب الفصول بل صريحها دخول القسم الأول فقط فى مورد النزاع، والحق دخول القسمين معا.

أما القسم الأول: فلأنه بعد فرض كون العنوانين متغايرين لايبقى فرق بينه وبين العامين من وجه، ضرورة أنه لو كان مجرد التصادق الموجود الخارجى مانعا عن تعلق الأمر والنهى بالمفهومين المتصادقين، فهذه العلة مشتركة بينه وبين العامين من وجه ولو لم يكن ذلك مانعا باعتبار أن متعلق الحكم إنما هو نفس العناوين والمفاهيم، فبعد فرض ثبوت التغاير بين العنوانين فى المقام لايبقى مجال لتوهم الفرق أصلا، كما هو واضح.

وأما القسم الثانى: فقد يقال بخروجه عن محل البحث، نظرا إلى سراية حكم المطلق إلى المقيد، فإن المطلق المأخوذ متعلقا للحكم ليس ما يكون قيد الإطلاق جزءا له ومأخوذا فيه، بل المراد هى الطبيعة المجردة اللابشرط، وحينئذ فيسرى حكمها إلى المقيد.

والحاصل: أن الحكم المتعلق بالمقيد وإن لم يكن ساريا من متعلقه إلى المطلق إلا أن حكم المطلق يسرى إلى المقيد، إذ ليس المطلق منافيا له، والسراية من طرف واحد تكفى فى ثبوت استحالة الاجتماع، كما لا يخفى.

ولكن لا يـذهب عليك أن اتحاد المطلق والمقيد إنما يكون بحسب الخارج، وأما بحسب المفهوم فهما متغايران، ضـرورة تغاير مفهوم طبيعة الصـلاة مع مفهوم الصـلاة فى الدار الغصبية، وحينئذ فلا يبقى مجال للإشكال فى دخوله فى محل النزاع، لأن الضابط فيه هو كل عنوانين متغايرين المتصادقين على وجود

(۱۸۵)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۱)، الصّلاة (۲)

خارجى، وهذا المعنى متحقق فى المطلق والمقيد، فالحق دخول كلا القسمين فى مورد البحث.

وأمـا العامـان من وجه فقـد يقـال: بأن دخوله فى محل النزاع ليس على الإطلاق، بل الظاهر اشتراطه ببعض القيود، وهو أن تكون هـذه النسـبة متحققـة بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار من دون واسـطة مع كون التركيب بينهما انضـماميا لا اتحاديا، وأما إذا كانت النسـبة ثابتـة بين الموضوعين، كما فى العالم والفاسق فى مثل قوله: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، فهو خارج عن محل البحث، لأـن الـتركيب فى مثـل ذلـك يكـون على جهـة الاتحـاد، ويكـون متعلق الأـمر بعينه هو متعلق النهى، بـل هو منـدرج فى بـاب التعـارض، كمـا أنه ليس من مسألـة الاجتمـاع ما إذا كانت النسـبة بين العناوين المتولـدة من الفعل الصادر عن المكلف كما لو قام فى المثال المتقدم بقصد تعظيم العالم والفاسق معا، فإن القيام فعل واحد تولد من إكرام العالم المأمور به وإكرام الفاسق المنهى عنه.

ووجه خروجه عن محـل النزاع: أنه لمـا كـانت تلـك العناوين من المسـببات التوليديـة التى لم تتعلق إرادة المكلف بها أولا وبالـذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذى يتولد منه ذلك، ومن المعلوم أنه فعل واحد بالحقيقة والهويـة، فلاـ يمكن أن يتعلق بهـا الحكمـان، بل نفس كون النسبة بين الفعلين الصادرين من المكلف العموم من وجه لا يكفى ما لم يكن التركيب انضـماميا، فمثـل قوله: اشـرب الماء ولا تغصب، فيما إذا شـرب الماء المغصوب خارج عن مورد النزاع، فإن شـرب الماء بنفسه يكون مصـداقا لكل من متعلقى الأمر والنهى، ولابـد فى مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وهذا بخلاف شـرب الماء المباح فى المكان المغصوب، فإنه من مسألة الاجتماع، كما لا يخفى.

(۱۸۶)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۲)، الكرم، الكرامة (۱)، الإختيار، الخيار (۱)، السب (۱)

التحقيق فى جواز الاجتماع

والسـر فى ذلـك هو: أن كلاـ من الأـمر والنهى تعلق بموضوع خارجى ففيما إذا كان التركيب اتحاديا يلزم أن يتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر، وهذا مما لاشك فى استحالته (۱). انتهى ملخص ما فى تقريرات المحقق النائينى.

وأنت خبير بعدم تمامية كلامه.

أمـا اعتبـار كون التركيب اتحاديـا: فلأـن الوجه فيه - كمـا اعترف به (قـدس سره) - هو: أن الأـمر والنهى إنما يتعلق كل واحـد منهما بموضوع خارجى، ونحن سنبين فساد ذلك مفصلا، فانتظر.

وأما كون متعلق التكاليف فى العناوين التوليدية هى السبب الذى يتولد منه: فقد عرفت سابقا أنه لا وجه لصرف الأمر عن المسبب بعد كونه مقدورا ولو مع الواسطة، إذ هذا المقدار من المقدورية كاف فى تصحيح تعلق التكليف به.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أن العامين من وجه مطلقا وكذا العامين مطلقا بقسميه داخل فى محل النزاع.

التحقيق فى جواز الاجتماع إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الأقوى فى المسألة هو القول بالجواز، وتحقيق ذلك يتم برسم مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الحكم الوجوبى أو التحريمى المتعلق إلى طبيعة لا يسرى منها إلى مقارناته الوجودية وملازماته العينية، ضرورة أن تعلق

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٤١٠ – ٤١٢.

(١٨٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، النهى (٢)، السب (١)، الجواز (١)

الحكم بها إنما هو لأجل الملاك المتحقق فيها، إذ لا يعقل أن يصدر من الحاكم حكم متعلق بشئ من دون أن يكون ملاك ذلك الحكم متحققا فيه.

وهذا نظير الإرادة التكوينية المتعلقة بالأفعال الخارجية، فإنه كما لا يعقل تعلق الإرادة بشئ من دون حصول مبادئها من تصور ذلك الشئ والتصديق بفائدته وغيرهما فكذلك لا يعقل البعث إليه مثلا من دون أن يكون فيه خصوصية مقتضية له وحيثية موجبة لتحققه، وحينئذ فبعدما كان المفروض أن المقارنات الوجودية والملازمات العينية مما لا مدخلية لها أصلا فى ثبوت الملاك المقتضى للبعث أو الزجر، ضرورة أنه لو كان كذلك لكانت الطبيعة متقيدة بها متعلقة للأمر أو النهى، والمفروض خلافه، فلا يبقى مجال لتوهم سراية الحكم من الطبيعة إليها أصلا، كما هو أوضح من أن يخفى.

المقدمة الثانية: أن معنى الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ سريان الحكم إلى جميع الخصوصيات والأفراد بحيث كان معنى قوله: أعتق رقبة، مثلا راجعا إلى قوله: أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أو فاسقة، لأنه – مضافا إلى أنه لو كان معنى الإطلاق ذلك يلزم عدم الفرق بينه وبين العموم كما لا يخفى – يرد عليه: أنه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة للخصوصيات وحاكية لها، ضرورة ثبوت المبائنة بينها وبين تلك الخصوصيات فى عالم المفهوم، فكيف يمكن أن يكون لفظ الإنسان مثلا حاكيا عن الطول والقصر مثلا مع أنهما مفهومان متغايران.

فالتحقيق أن لفظ الإنسان لا يحكى إلا عما جعل ذلك اللفظ موضوعا بإزائه، وهو طبيعة الإنسانية، بل الإطلاق عبارة عن عدم مدخلية شئ من القيود فى متعلق الحكم، فإن المتكلم المختار بعدما فرض كونه بصدد بيان تمام متعلق حكمه ومع ذلك لم يأخذ شيئا من الخصوصيات ليستكشف العقل أن هذا تمام موضوع حكمه، ولا مدخلية لشئ آخر فيه أصلا، ففى الحقيقة لا يكون

(١٨٨)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (١)، النهى (١)، العتق (٢)

الإطلاق من الدلالات اللفظية، بل من الدلالات العقلية، نظير حكم العقل بكون معنى اللفظ الصادر من المتكلم المختار مراد اله.

وبالجملة، فالإطلاق عبارة عن تمامية ما جعل متعلقا للحكم من حيث كونه متعلقا له بمعنى عدم مدخلية شئ آخر فيه، وأين هذا مما ذكر من أنه عبارة عن ملاحظة الشمول والسريان، وقد عرفت ما فيه.

وما اشتهر بينهم من أن الطبيعة اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط ليس معناه اتحادها مع الشروط فى عالم المفهومية بحيث تكون حاكية لها وكاشفة عنها، بل معناه عدم إبائها عن اتحاد بعض المفاهيم الاخر معها فى عالم الوجود الذى هو جامع العناوين المختلفة والمفاهيم المتشتتة، وإلا فكيف يمكن أن يكشف بعض المفاهيم عن البعض الآخر فى عالم المفهومية مع ثبوت الاختلاف بينهما، كما هو واضح.

المقدمة الثالثة – التى هى العمدة فى هذا الباب –: أن متعلق التكاليف والأحكام إنما هى نفس الطبائع والعناوين، لا الطبيعة الموجودة فى العين ولا الماهية المتحققة فى الذهن، فاتصافها بكونها موجودة فى الذهن أو الخارج خارج عن مرحلة تعلق الأحكام بها، نظير سائر الأحكام الطارئة على الطبائع من الكلية والاشتراك ونحوهما، ضرورة أن الطبيعة الموجودة فى الخارج لا يعقل أن تتصف بالكلية، لإبائها عن الصدق على الكثيرين، وكذا الطبيعة بوصف وجودها فى الذهن، بداهة أنها أيضا تكون جزئيا غير قابل للصدق واتصافها بوصف الكلية والاشتراك ونحوهما وإن كان فى الذهن إلا أنه لا ينافى ذلك كون المعروض لهما إنما هى نفس الطبيعة بلا ملاحظة وجودها الذهنى، ضرورة أنه بمجرد تصورها يحمل عليه تلك الأحكام، ولو كان اتصافها بالوجود الذهنى دخيلا فى هذا

الحمل، لاحتاج إلى تصور آخر متعلقا بالطبيعة متقيدة

(١٨٩)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الصدق (١)

بكونها متصورة بالتصور الأولى، إذ التصور الأول إنما تعلق بنفس الطبيعة فقط، ولا يعقل أن يتعلق بها مع وصف كونها متصورة بهذا التصور، كما هو واضح.

وكيف كان فلا إشكال في كون المعروض لوصف الكلية والاشتراك ونحوهما إنما هي الطبيعة المجردة عن الوجود العيني والذهني، وإنما الإشكال في متعلق الأحكام وأنه هل متعلقاتها هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين وإن كان ظرف التعلق الذهن، نظير الكلية المعروضة لها في الذهن ولكن لم يكن ذلك مأخوذا على نحو القضية الشرطية، بل على نحو القضية الحينية، وإلا لما كان يعرض لها بمجرد تصورها ووجودها في الذهن، إذ لا ـ يمكن في هذا اللحاظ تصور تعلق اللحاظ بها أيضا، كما هو واضح، أو أن متعلقات الأحكام هي الطبائع المتصفة بالوجود الذهني، أو أن متعلقاتها هي الطبائع المنصبغة بصبغة الوجود الخارجي؟ وجوه.

والتحقيق يقضي بأن معروض الأحكام هو بعينه معروض الكلية والاشتراك ونحوهما من لوازم نفس الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين، وذلك لأنه لو كانت الأحكام متعلقة بالطبائع مع اتصافها بوجودها في الذهن، لكان امتثالها ممتنعا، إذ لا يعقل انطباق الموجود في الذهن بوصف كونه موجودا فيه على الخارج، لأنه أيضا نظير الموجودات الخارجية يكون جزئيا ومتشخصا، ولازمه الإباء عن الصدق، كما هو واضح.

ولو كانت الأحكام موضوعاتها هي الطبائع الموجودة في الخارج يلزم أن يكون تحققها متوقفا على وجودها في الخارج، إذ لا يعقل تقدم الحكم على متعلقه، ومن الواضح أن الغرض من البعث مثلا ـ إنما هو انبعاث المكلف بعد العلم به وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة وعلى موافقته من استحقاق المثوبة ويتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالبعث متقدم على الانبعاث

(١٩٠)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (١)، الصدق (١)

المتقدم على تحقق المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون متأخرا عنه مع استلزام ذلك للغوية، لأنه بعد تحقق المبعوث إليه المشتمل على المصلحة التي هي الباعثة على تعلق البعث به يكون طلبه تحصيلا للحاصل في الأوامر، وبعد تحقق المزجور عنه في النواهي يكون الزجر عنه مستلزما لطلب أعدام ما هو حاصل بنحو لم يحصل، وكلاهما مستحيل بداهة، ولعمري أن سخافة هذا الاحتمال الذي هو ظاهر بعض الأعلام (١) مما لا ـ تكاد تخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلم يبق في البين إلا الالتزام بكون موضوعات الأحكام هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين، والأغراض وإن كانت مترتبة على الوجودات الخارجية إلا أنه يتوصل المولى إلى تحصيلها بسبب البعث إلى نفس الطبيعة، إذ لا ـ يتحقق الانبعاث منه ولا يحصل موافقته إلا بإيجاد المبعوث إليه في الخارج، والتأمل في الأوامر العرفية الصادرة من الموالي بالنسبة إلى عبيدهم يقضي بأن المولى في مقام إصدار الأمر لا ينظر إلا إلى نفس الطبيعة من دون توجه إلى الخصوصيات المقارنة لها في الوجود الغير المنفكة عنها، ويبعث العبد نحوها، غاية الأمر أن تحصيل الموافقة يتوقف على إيجاد مطلوب المولى في الخارج وإخراجه من كتم العدم إلى صفحة الوجود.

وما اشتهر بينهم من التمسك بقول أهل المعقول: الماهية من حيث هي ليست إلا ـ هي لا ـ موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا غير مطلوبة لإثبات أن نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين لا ـ يمكن أن يتعلق بها الحكم، لأنها ليست إلا ـ هي، كما أنها لا تكون كلية، لأنها من حيث هي لا تكون كلية ولا جزئية، ولذا التجأ بعض المجوزين في المقام إلى أن متعلق الأحكام إنما هي

١ – الفصول الغروية: ١٢٦ / السطر ٧ – ١٠.

(١٩١)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۲)، الوقوف (۱)

الماهيئة المتصفة بوصف الوجود الكلى (۱)، غفلة وذهول عن فهم مرادهم من هذا القول، فإن مرادهم منه - كما هو صريح كلامهم - أن الماهيـة فى مرتبـة ذاتهـا لا يكون الوجود محمولا عليها بالحمل الأولى، وكـذا العـدم بمعنى أنهما لا يكونان عين ذات الماهيـة ولا جزءها، وهكـذا المطلوبيـة واللا مطلوبيـة، والكليـة والجزئيـة، والوحدة والكثرة، وجميع الصـفات المتضادة أو المتناقضة، فإنها بأجمعها منتفيـة عن مرتبة ذات الماهية، ولا يكون شـئ منها عين الماهية ولا جزءها، وإلا فكيف يمكن أن يرتفع عنها المتناقضان وكذا الضدان لا ثالث لهما فى مقام الحمل الشائع الصـناعى، وحينئذ فلا منافاة بين أن لا يكون وصف الكلية مأخوذا فى ذاتيات الماهية بحيث يكون عينهـا أو جزءهـا وبين أن يكـون المعروض له هى نفس الماهيـة مع قطع النظر عن الوجودين، كمـا هو مقتضـى التحقيق، ضـرورة أنه بمجرد تصورها مجردة عن كافة الوجودات ينتقل الذهن إلى أنها كلية غير آبية عن الصدق.

وهكـذا مسألـة تعلق الأحكام بنفس الطبائع لا تنافى كونها خارجة عن مرتبة ذاتها، فالاسـتدلال لنفى تعلقها بنفس الطبائع بهذه القاعدة الغير المرتبطة بهذه المسألة أصلا فى غير محله.

وكيف كـان فلاـ منـاص إلاـ عن الالتزام بما ذكرنا من أن متعلقات الأحكام هى نفس الطبائع، ضـرورة أن البعث إنما هو لغرض إيجاد مالم يكن موجودا بعـد، ومن المعلوم أنه ليس هنا شـئ كان متصـفا بالعـدم قبل إيجاد المكلف، فصار متصـفا بالوجود بعد إيجاده، إلا الماهية المحفوظة فى كلتا الحالتين، لأن الوجودين:

العينى والذهنى لا ينقلبان عما هما عليه، كما هو واضح.

۱ - الفصول الغروية: ۱۲۵ / السطر ۱۶.

(۱۹۲)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۱)، الصدق (۱)

فانقدح من جميع ما ذكرنا: بطلان المقدمة الثانية من المقدمات التى مهدها فى الكفاية لإثبات الامتناع، الراجعة إلى أن متعلق الأحكام هو فعـل المكلف، وما هو فى الخارج يصـدر عنه وهو فاعله وجاعله (۱)، إذ قـد عرفت بما لا مزيـد عليه أنه لا يعقل أن تتعلق الأحكام بالوجودات الخارجية، وأن متعلقها إنما هى نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين.

وممـا ذكرنـا يظهر أيضـا: أن الاسـتدلال - كمـا فى تقريرات المحقـق النـائينى (قـدس سره) - على إثبـات الجـواز بثبـوت التعـدد بين المتعلقين فى الخـارج، وكون التركيب بينهمـا انضـماميا لاـ اتحاديـا، نظرا إلى أنه لو سـلم اتحاد المتعلقين فى الخارج، وكون التركيب بينهما اتحاديا لايبقى مجال لـدعوى تغاير متعلق الأمر والنهى أصـلا (۲)، ليس بصـحيح، لمـا عرفت من أن متعلق الأمر والنهى إنما هى نفس الطبائع، وهى مختلفـة فى عالم المفهومية، ولا اتحاد بينهما، سواء كان التركيب بينهما فى الخارج اتحاديا أو انضـماميا، بل نقول: إن مورد النزاع بينهم هو مـا إذا كـان الموجود الخارجى بتمام هويته مصـداقا للطبيعـة المأمور بها وللطبيعـة المنهى عنها، لأنه مع فرض كون التركيب انضـماميا لاـيبقى مجـال للنزاع فى الجواز والامتناع أصـلا، إذ يصـير حينئـذ القول بالجواز من البـديهيات التى لا يعتريها ريب، نظير تعلق الأمر بالصلاة، والنهى بالزنا مثلا، كما لا يخفى.

وإذا تمهد لك هذه المقدمات: تعرف أن مقتضـى التحقيق هو القول بالجواز، لعدم اجتماع الأمر والنهى فى شئ أصلا، لأن فى مرحلة تعلق الأحكام لا إشكال فى اختلاف متعلق الأمر والنهى، لوضوح المغايرة بين المفاهيم فى عالم

۱ - كفاية الأصول: ۱۹۳.

۲ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۲۴ - ۴۲۵.

(۱۹۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، النهى (۴)، الباطل، الإبطال (۱)، الزنا (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

حول استدلال القائلين بالامتناع

المفهومية، وفى مرحلة التحقق فى الخارج التى يجتمع فيها المتعلقان لا إشكال فى عدم كونهما مأمورا به ومنهيا عنه، لأن الخارج ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فأين يلزم الاجتماع؟

حول استدلال القائلين بالامتناع استدل القائلون بالامتناع على أمور:

الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر والنهى ومنه ظهر بطلان استدلال القائلين بالامتناع بأن لازم القول بالجواز اجتماع الأمر والنهى - مع كونهما متضادين - على شئ واحد، إذ لو سلمنا ثبوت التضاد بين الأحكام ولكن ذلك فرع اجتماعها فى شئ واحد، وقد عرفت أنه لا يلزم الاجتماع أصلا.

الأمر الثانى: لزوم اجتماع الحب والبغض وغيرهما وأما استدلالهم على الامتناع بلزوم تعلق الحب والبغض وكذا الإرادة والكراهة بشئ واحد ولزوم كونه ذا مصلحة ملزمة ومفسدة كذلك معا مع وضوح التضاد بين هذه الأوصاف، فيرد عليه: أن المحبوبية والمبغوضية ليستا من الأوصاف الحقيقية للأشياء الخارجية، نظير السواد والبياض وغيرهما من الأعراض الخارجية، كيف ولازم ذلك استحالة كون شئ واحد فى آن واحد مبغوضا لشخص ومحبوبا لشخص آخر، كما أنه يستحيل أن يتصف الجسم الخارجى بالسواد والبياض معا فى آن واحد ولو من ناحية شخصين بداهة، بل

(۱۹۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، النهى (۱)، الباطل، الإبطال (۱)

فيه أمور: الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر والنهى

المفهومية، وفى مرحلة التحقق فى الخارج التى يجتمع فيها المتعلقان لا إشكال فى عدم كونهما مأمورا به ومنهيا عنه، لأن الخارج ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فأين يلزم الاجتماع؟

حول استدلال القائلين بالامتناع استدل القائلون بالامتناع على أمور:

الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر والنهى ومنه ظهر بطلان استدلال القائلين بالامتناع بأن لازم القول بالجواز اجتماع الأمر والنهى - مع كونهما متضادين - على شئ واحد، إذ لو سلمنا ثبوت التضاد بين الأحكام ولكن ذلك فرع اجتماعها فى شئ واحد، وقد عرفت أنه لا يلزم الاجتماع أصلا.

الأمر الثانى: لزوم اجتماع الحب والبغض وغيرهما وأما استدلالهم على الامتناع بلزوم تعلق الحب والبغض وكذا الإرادة والكراهة بشئ واحد ولزوم كونه ذا مصلحة ملزمة ومفسدة كذلك معا مع وضوح التضاد بين هذه الأوصاف، فيرد عليه: أن المحبوبية والمبغوضية ليستا من الأوصاف الحقيقية للأشياء الخارجية، نظير السواد والبياض وغيرهما من الأعراض الخارجية، كيف ولازم ذلك استحالة كون شئ واحد فى آن واحد مبغوضا لشخص ومحبوبا لشخص آخر، كما أنه يستحيل أن يتصف الجسم الخارجى بالسواد والبياض معا فى آن واحد ولو من ناحية شخصين بداهة، بل

(۱۹۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، النهى (۱)، الباطل، الإبطال (۱)

الأمر الثانى: لزوم اجتماع الحب والبغض وغيرهما

المفهومية، وفى مرحلة التحقق فى الخارج التى يجتمع فيها المتعلقان لا إشكال فى عدم كونهما مأمورا به ومنهيا عنه، لأن الخارج

ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فأين يلزم الاجتماع؟

حول استدلال القائلين بالامتناع استدل القائلون بالامتناع على أمور:

الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر والنهى ومنه ظهر بطلان استدلال القائلين بالامتناع بأن لازم القول بالجواز اجتماع الأمر والنهى - مع كونهما متضادين - على شئ واحد، إذ لو سلمنا ثبوت التضاد بين الأحكام ولكن ذلك فرع اجتماعها فى شئ واحد، وقد عرفت أنه لا يلزم الاجتماع أصلا.

الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحب والبغض وغيرهما وأما استدلالهم على الامتناع بلزوم تعلق الحب والبغض وكذا الإرادة والكراهة بشئ واحد ولزوم كونه ذا مصلحة ملزمة ومفسدة كذلك معا مع وضوح التضاد بين هذه الأوصاف، فيرد عليه: أن المحبوبية والمبغوضية ليستا من الأوصاف الحقيقية للأشياء الخارجية، نظير السواد والبياض وغيرهما من الأعراض الخارجية، كيف ولازم ذلك استحالة كون شئ واحد فى آن واحد مبغوضا لشخص ومحبوبا لشخص آخر، كما أنه يستحيل أن يتصف الجسم الخارجى بالسواد والبياض معا فى آن واحد ولو من ناحية شخصين بداهة، بل

(۱۹۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، النهى (۱)، الباطل، الإبطال (۱)

ولازمه عدم اتصاف الفعل قبل وجوده الخارجى بشئ منهما، نظير أنه لا يعقل أن يتصف الجسم بالسواد مثلا قبل تحققه فى الخارج، بداهة أنه يستحيل أن يوجد الوصف الحقيقى قبل تحقق موصوفه، ومن المعلوم فى المقام أن الاتصاف بالمحبوبية قبل وجود المحبوب وتحققه فى الخارج، بل كثيرا ما يكون الداعى والمحرك إلى إيجاده فى الخارج إنما هو تعلق الحب به، وكونه متصفا بالمحبوبية.

وكيف كان فهذا المعنى مما لا يتكل إليه أصلا، بل المحبوبية والمبغوضية وصفان اعتباريان ينتزعان من تعلق الحب والبغض بالصورة الحاكية عن المحبوب والمبغوض.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال فى أن الحب وكذا البغض إنما يكون من الأوصاف النفسانية القائمة بالنفس، وحيث إن تحققه فى النفس بنحو الإطلاق غير مضاف إلى شئ مما لا يعقل، فلا محالة يحتاج فى تحققه إلى متعلق مضاف إليه ومشخص يتشخص به، ولا يعقل أن يكون ذلك المشخص هو الموجود الخارجى، لأنه يستحيل أن يكون الأمر الخارج عن النفس مشخصا للصفة القائمة بها، كما هو واضح.

مضافا إلى ما عرفت من أن المحبوب - أى الفعل الخارجى - إنما يكون محبوبا قبل تحققه ووجوده فى الخارج، فكيف يمكن أن يكون الأمر الذى لا يتحقق فى الخارج أصلا أو لم يتحقق بعد ولكن يوجد فى الاستقبال مشخصا فعلا؟! كما هو واضح، فلا محالة يكون المشخص هو الأمر الذهنى الموجود فى النفس، والمحبوب إنما هو ذلك الأمر، غاية الأمر أنه حيث يكون ذلك الأمر صورة ذهنية للفعل الخارجى ووجها وعنوانا له ينسب إليه المحبوبية بالعرض، لفناء تلك الصورة فى ذيها، وذلك الوجه فى ذى الوجه، ولا يخفى أن

(۱۹۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد

معنى الفناء والوجه والمرآتية ليس راجعا إلا سببية ذلك لتعلق الحب به وطريقته إليه، بل معنى تعلق الحب به تعلقه بوجهه وعنوانه فقط، نظير العلم وأشباهه، فإنه أيضا من الصفات النفسانية القائمة بالنفس المتحققة فيها المتشخصة بصورة المعلوم الحاكية له

الموجودة فى النفس، وتوصيف الخارج بالمعلومية إنما هو بالعرض، وإلا فكيف يمكن أن يتصف بذلك قبل تحققه؟! مع أنا نعلم بالبداهة كثيرا من الأمور المستقبلة، مضافا إلى أنه كيف يمكن حينئذ أن يكون شئ واحد معلوما لأحد ومجهولا لآخر؟! كما لا يخفى. وكيف كان، فظهر أن المحبوبية والمبغوضية إنما تنتزعان من تعلق الحب والبغض بالصور الذهنية للأشياء الخارجية، ولا ريب فى أن تعدد الأمر الانتزاعى وكذا وحدته إنما هو بلحاظ تعدد منشأ انتزاعه ووحدته، ومن المعلوم تعدده فى المقام، إذ لاشك فى أن الصورة الحاكية عن وجود الصلاة تغاير الصورة الحاكية عن وجود الغصب، إذ لا يعقل أن يكون عنوان الصلاة ووجهها عنوانا للغصب ووجها له، كما هو واضح، فكيف يلزم أن يكون شئ واحد مبغوضا ومحبوبا معا؟!

ومنه يظهر أنه لا يلزم اجتماع الإرادة والكراهة أيضا.

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد وأما لزوم اجتماع الصلاح والفساد فى شئ واحد، فيدفعه أن الصلاح والفساد ليسا من الأمور الحقيقية القائمة بالفعل بحيث يتحققان بتحققه، بل إنما هما نظير الحسن والقبح المتصف بهما الأشياء، ومن المعلوم أنه لا ريب فى إمكان اتصاف شئ بالحسن لأجل انطباق عنوان حسن عليه، وبالقبح أيضا لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فكذا فى المقام نقول بأنه لا بأس أن يتصف شئ

(١٩٦)

صفحهمفاتيح البحث: مسألة الحسن والقبح (١)، الصّلاة (٢)

واحد بكونه ذا صلاح وفساد معا لأجل انطباق عنوانين عليه: أحدهما ذا مصلحة، والآخر ذا مفسدة.

وبالجملة، فاتصاف الشئ بكونه ذا مصلحة إنما هو لكونه مصداقا للعنوان الذى يكون كذلك، وكذا اتصافه بكونه ذا مفسدة، فإذا جاز أن يكون شئ واحد مصداقا لعنوانين متغايرين - كما هو المفروض - فلم لا يجوز أن يتصف بالصلاح والفساد معا لأجل كونه مصداقا لهما؟ فهل يشك العقل فى صلاح حفظ ولد المولى مثلا من الهلكة فى دار الغير؟ من حيث إنه حفظ له وفى فساده من حيث التصرف فى مال الغير، ولا يجوز المدح من الحيثية الأولى، والذم من الحيثية الثانية.

ومن هنا تظهر المناقشة فيما ذكرناه سابقا: من عدم ترتب صحة الصلاة فى الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع، لاستحالة أن يكون المبعد مقربا.

بيانها: أن معنى البعد والقرب ليس هو البعد والقرب المكانى حتى يستحيل أن يكون المقرب مبعدا أو بالعكس، بل معناهما هو القرب والبعد بحسب المكانة والمنزلة، ومن المعلوم أن تحصيل المنزلة والقرب بساحة المولى بسبب الإطاعة إنما هو لكون الفعل الخارجى مصداقا للعنوان الذى يكون متعلقا لأمر المولى، كما أن حصول البعد عن ساحته إنما هو للإتيان بالفعل الذى يكون مصداقا للعنوان المزجور عنه، وحينئذ فأى مانع يلزم من أن يكون فعل واحد مقربا للعبد من حيث مصداقيته للمأمور به، ومبعدا له أيضا من حيث تحقق العنوان المزجور عنه به، وحينئذ فلا يتم ما اشتهر فى ألسن المتأخرين من أن المبعد لا يمكن أن يكون مقربا.

(١٩٧)

صفحهمفاتيح البحث: الهلاك (١)، الصّلاة (١)، الجواز (٢)

حول التضاد بين الأحكام الخمسة

حول التضاد بين الأحكام الخمسة وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أن مقتضى التحقيق هو القول بالجواز ولو سلم ثبوت التضاد بين الأحكام، كما هو الشائع، مضافا إلى أنه لا نسلم ذلك أصلا.

توضيحه: أن الضدين عبارة عن الماهيتين النوعيتين المشتركتين فى جنس قريب مع ثبوت الاختلاف والبعد بينهما، كما فى تعريف المتقدمين من الحكماء، أو غاية البعد والاختلاف، كما فى تعريف المتأخرين منهم، وحينئذ فنقول: إن كان الحكم عبارة عن الإرادة

المظهرة، فلا ينطبق عليه تعريف الضدين أصلا، لأنه حينئذ ماهية واحدة، وهى حقيقة الإرادة المتحققة فى جميع الأحكام، ضرورة أنها بأجمعها أفعال للمولى مسبوقة بالإرادة بلا فرق بين الحكم التحريمى والوجوبى من هذه الجهة وإن كان متعلق الإرادة فى الأول هو الزجر، وفى الثانى هو البعث، إلا أن ذلك لا يوجب الاختلاف بينهما، لأن قضية تشخص الإرادة بالمراد هو كون اختلاف المرادات موجبا لتحقق أشخاص من الإرادة، ولا يوجب ذلك تعدد حقيقة الإرادة وماهيتها، كما هو واضح.

فاعتبار كون الضدين مهيتين يخرج الإرادة وأمثالها من الحقائق بالنسبة إلى أفرادها عن التعريف كما لا يخفى.

وإن كان الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر المتحققين بقول: إفعل ولا تفعل، مثلا، فهو أيضا خارج عن التعريف، لأنه – مضافا إلى أن البعث فى الوجوب والاستحباب على نهج واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف بينهما فى إرادته حيث إن الوجوب عبارة عن البعث الناشئ من الإرادة القوية، والاستحباب عبارة عن البعث الناشئ عن الإرادة الضعيفة، وكذا الزجر فى الحرمة والكراهة، فإنه فيهما على نحو واحد والاختلاف إنما هو فى إرادته،

(۱۹۸)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۵)

وحينئذ فكيف يمكن القول بالتضاد بين الوجوب والاستحباب، وكذابين الحرمة والكراهة؟! مع أن القائل يدعى تضاد الأحكام بأسرها – نقول: إنه لو سلم الاختلاف فى جميع الأحكام وقطعنا النظر عن عدم اختلاف حقيقة الوجوب والاستحباب وكذا الحرمة والكراهة، فلا نسلم التضاد بينها، لأن ثبوته مبنى على أن يكون متعلق البعث والزجر هو الوجود الخارجى، إذ لو كان متعلقهما هى الطبائع والماهيات الكلية، كما عرفت بما لا مزيد عليه أنه هو مقتضى التحقيق، فهما لا يكونان بمتضادين أيضا، لأن الماهية قابلة لاجتماع العناوين المتضادة فيها، ولإتصافها بكل واحد منها فى زمان واحد.

ألا ترى أن ماهية الإنسان موجودة ومعدومة فى زمان واحد، كما عرفت، وكذا ماهية الجسم متصفة بالسواد والبياض معا فى زمان واحد.

فظهر أنه لو كان متعلق البعث والزجر هى طبيعة واحدة، فاستحالته ليس من جهة لزوم اجتماع المتضادين على شئ واحد، بل من جهة أمر آخر، وهو لزوم التكليف بالمحال من جهة عدم القدرة على الامتثال، وإلا يلزم عدم إمكان تعلق البعث والزجر بطبيعة واحدة ولو من ناحية شخصين، كما أنه لا يعقل تحقق البياض والسواد واجتماعهما على موجود خارجى مطلقا ولو كان له علتان، ومن الواضح فى المقام خلافه.

وبالجملة، فعلة ثبوت التضاد بين شيئين إنما هو عدم اجتماعهما على الموجود الخارجى الواحد، وإلا يلزم عدم تحقق التضاد أصلا، لما عرفت من أن الماهية قابلة للاتصاف بجميع العناوين المتضادة فى زمان واحد، وقد عرفت أن متعلق البعث والزجر ليس هو الوجود الخارجى بمعنى أنه لا يعقل أن يصير الموجود فى الخارج مبعوثا إليه ومزجورا عنه أصلا.

وإن كان الحكم عبارة عن الأمر الاعتبارى المنتزع عن البعث والزجر،

(۱۹۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۴)، البعث، الإنبعاث (۵)

تنبيهات: التنبيه الأول: بعض أدلة المجوزين

فعدم ثبوت التضاد بينها أظهر من أن يخفى.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر بطلان المقدمة الأولى التى مهدها فى الكفاية (۱) لإثبات التضاد بين الأحكام الخمسة بأسرها، وظهر أيضا أن إثبات القول الامتناع من طريق التضاد بين الأحكام لا يتم أصلا، مضافا إلى ما عرفت من أنه لو سلم التضاد بين الأحكام، فاختلاف

المتعلقين وتعددهما يخرج المقام عن مسألة التضاد فتأمل جيدا.

تنبيهات التنبيه الأول: بعض أدلـة المجوزين قد اسـتدل المجوزون بأنه لو لم يجز، لما وقع نظيره، وقد وقع، كما فى الصـلاة فى الحمام، التى اجتمع فيها الوجوب والكراهة، وصوم يوم عاشوراء الذى اجتمع فيه الاسـتحباب والكراهة، والصـلاة فى المسـجد، التى اجتمع فيها الوجوب والاستحباب، ونظائرها مما لا يحصى.

بيان الملازمـة: أن المانع ليس إلا التضاد بين الوجوب والحرمـة، وعـدم كفايـة تعـدد الجهة فى رفع غائلته، ومن المعلوم أن هذا المانع موجود فى اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاسـتحباب، واجتماع الاسـتحباب مع الكراهة أو الاسـتحباب، لأن الأحكام الخمسة متضادة بأجمعهـا، ومن الواضـح بطلاـن التـالى، للوقوع فى تلـك الموارد وأشـباهها، فيكشف عن بطلاـن المقـدم، وهو امتناع اجتماع الوجوب والحرمة.

١ – كفاية الأصول: ١٩٣.

(٢٠٠)

صفحهمفاتيـح البحث: صوم يوم عاشوراء (١)، يوم عرفة (١)، الباطل، الإبطال (٢)، الصّلاة (١)، السجود (١)، الإستحمام، الحمام (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدهما: ما تعلق النهى بعنوان العبادة، ولا يكون لها بدل، كصوم يوم العاشور، والنوافل المبتدأة فى بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلق النهى بعنوانها أيضا، ولكن يكون لها بدل، كالصلاة فى الحمام.

ثالثهـا: ما تعلق النهى بعنوان آخر يكون بينه وبينها نسـبة العموم من وجه، كالصـلاة فى مواضع التهمـة، بناء على أن تكون كراهتها من جهة كراهة الكون فيها المتحد مع الصلاة.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أما القسم الثالث: فلا إشكال فيه بناء على القول بالجواز، كما عرفت أنه مقتضى التحقيق.

وأمـا القسم الثانى: فكـذلك أيضا لو قلنا بـدخول العامين مطلقا فى محل النزاع أيضا، كما نفينا البعـد عنه سابقا فى مقـدمات المبحث، وأما لو قلنا بخروجه عنه، فسيأتى الجواب عنه.

إنما المهم هو القسم الأول: الذى لابد أن يجيب عنه كل من المجوز والممتنع، لعدم تعدد الجهة المجدى بناء على القول بالجواز، لأن النهى إنما تعلق بعنوان العبادة التى تكون متعلقة للأمر الاستحبابى.

وقـد أجاب عنه فى الكفايـة بما حاصـله: أن الكراهـة إنما هو لانطباق عنوان راجـح على الترک الـذى يكون أرجح من الفعل، فيكون الفعل والترک من قبيل المستحبين المتزاحمين، أو لملازمة الترک على عنوان كذلک (١)، ولكن

١ – كفاية الأصول: ١٩٨ – ١٩٩.

(٢٠١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، النهى (۴)، الصّلاة (١)، الكراهية، المكروه (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

لاـ يخفى أن هـذا المعنى ممـا لاـ يمكن الاـلتزام به، لأن الترک أمر عـدمى، والعـدم ليس بشـئ حتى ينطبق عليه عنوان ويتحـد معه أو يلازمه شئ، فإن ذلک من الأمور المعروضة للموجودات، والعدم ليس منها.

والـذى يمكن أن يقال فى حل الإشـكال: إن المسـتفاد من الأخبار أن كراهـة صوم يوم العاشور إنما هى لكونه تشـبها ببنى أميـة وبنى مروان لعنهم الله جميعـا، حيث إنهم يتبركون بهـذا اليوم ويعـاملون معه معاملـة الأعيـاد ويصومون فيه تبركـا به، بـل لعله كان من أعظم الأعيـاد، كمـا يشـعر بـذلک بعض الأخبـار، فالنهى إنما يكون متعلقا بالتشـبه بهم فى الأعمال التى كانوا يعملونها فى ذلک اليوم لأجل

التبرك به ومنهـا: الصوم، فتعلق النهى التنزيهى به إنمـا هو لكونه مصـداقا للتشـبه بهم، ومن المعلوم أن نسـبة عنوان التشـبه إلى طـبيعة الصـوم - الـتى تكـون مطلوبـة فى كـل زمـان ومتعلقـة للأـمر الوجـوبى أو الاسـتحبابى فى جميـع الأيـام عـدا العيـدين - نسـبة العمـوم والخصوص من وجه، وقـد عرفت أن مقتضـى التحقيق جواز الاجتمـاع فيه، فكون طبيعـة الصوم مـأمورا بهـا لا ينافى تعلق النهى بعنوان التشـبه بهم، الـذى ربمـا يجتمع معهـا فى الوجود الخـارجى، ونظير هـذا المعنى يمكن أن يقال فى النوافل المبتـدأة فى بعض الأوقات، فتدبر.

وأمـا القسم الثانى فجوابه ما أفاد فى الكفايـة مما ملخصه: كون النهى إرشادا إلى ترك إيجاد الصـلاة مع خصوصـية كونها فى الحمام لحصول منقصة فيها معها، كما أن الأمر بالصلاة فى المسجد إرشاد إلى إيجادها فيه، لحصول مزية فيها معه، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الكفاية (۱).

۱ - نفس المصدر: ۱۹۹ - ۲۰۰.

(۲۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، بنو أمية (۱)، النهى (۲)، السجود (۱)، الصّلاة (۱)، الصيام، الصوم (۳)، الإستحمام، الحمام (۱)

التنبيه الثانى: حكم توسط الأرض المغصوبة

التنبيه الثـانى: حكم توسـط الأـرض المغصوبـة لو توسـط فى أرض الغير التى يحرم التصـرف فيها لكونه تصـرفا فى مال الغير بغير إذنه بالاختيار، فهل الخروج عنها الـذى ينحصـر به التخلص عن محـذور الحرام يكون مأمورا به مع جريان حكم المعصـية عليه أو بدونه أو منهيا عنه أو مأمورا به ومنهيا عنه معا أو منهيا عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار؟ وجوه وأقوال.

والحق أنه يكون منهيا عنه فعلا ومتوجها إليه خطاب النهى، ولا يكون مأمورا به فها هنا دعويان:

الأولى: أنه لا يكون مأمورا به، لأن الأمر الذى يتوهم تعلقه به إما أن يكون المراد به الأمر النفسـى الاستقلالى، وإما أن يكون المراد به الأمر الغيرى التبعى.

أما الأول: فيدفعه وضوح أنه ليس فى البين إلا مجرد حرمة التصرف فى مال الغير، إذ لم يكن هنا دليل يستفاد منه حكم وجوبى متعلق بالخروج أو بالتخلص أو بأشباههما من العناوين، كما لا يخفى.

وأمـا الثـانى: فيبتنى على القـول باقتضـاء النهى عن الشـئ الأـمر بضـده العـام حـتى يثبت بـذلك وجـوب ترك التصـرف، وعلى القول بالملازمـة بين وجوب المقدمـة ووجوب ذيها حتى يثبت بـذلك وجوب الخروج لكونه مقدمة لترك التصـرف، وقد عرفت سابقا منع الاقتضاء، وعدم ثبوت الملازمة، بل استحالة كل منهما، فراجع، فلا يكون الخروج متعلقا للأمر المقدمى أيضا.

الثانيـة: كونه منهيـا عنه بالخطـاب الفعلى، وسـنده يظهر ممـا عرفت منـا مرارا من أن مـا اشـتهر بينهم من انحلاـل الخطابات الواردة فى الشريعة وتكثرها

(۲۰۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، المنع (۱)، النهى (۲)، الوجوب (۲)

عدم انحلال الخطابات الشرعية

حسب تكثر المخاطبين بمعنى أن لكل مكلف خطابا يخصه وحكما مستقلا، مما لا دليل عليه لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه، كما مر، بـل التحقيق أن الخطابـات الشـرعية إنمـا هى خطابات عامـة بمعنى أن الخطاب فى كل واحـد منها واحـد، والمخاطب متعـدد، ولا يلحظ فى هذا النحو من الخطاب إلا حال النوع من حيث القدرة والعجز والعلم والجهل، كما هو واضح.

عـدم انحلال الخطابات الشرعية والـدليل على عـدم انحلال الخطابات الشـرعية إلى الخطابات المتعـددة حسب تعـدد المكلفين أمور كثيرة:

منهـا: أن لازمه عـدم كون العصـاة مكلفا ومخاطبا أصـلا، ضـرورة أن البعث والزجر إنما هو لغرض انبعاث المكلف وانزجاره، وحينئذ فمع العلم بعدم تحقق الانبعاث والانزجار من المكلف أصلا كيف يجوز أن يبعثه المولى ويزجره؟!

وليس مجرد إمكـان تحقق الانبعـاث والانزجـار شـرطا لصـحة البعث، بـل الشـرط إنمـا هو احتمالهما، ومن المعلوم انتفاؤه بالنسـبة إلى العصاة فى التكاليف الشـرعية، لكونه تعالى عالما بعدم تحقق الانبعاث والانزجار من العصاة أصـلا، فلا يجوز حينئذ تكليفهم، وضرورة الشرع على خلافه، فالواجب القول بعدم كونهم مكلفين بخصوصهم، بل يشملهم الخطاب العام الواحد المتوجه إلى جميع الناس.

ومنهـا: أن لازمه عـدم وجوب القضاء على النائم فى جميع الوقت، لاسـتحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلا يكون مكلفا بالأداء حتى يجب عليه القضاء مع أن ضرورة الشرع أيضا تقضى بخلافه.

ومنها: أن لازمه اختلاف النجاسة والطهارة بالنسبة إلى المكلفين، لأنه

(۲۰۴)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۲)، الجهل (۱)، النجاسة (۱)، الجواز (۲)، الوجوب (۱)

لا يعقل جعل نجاسة الخمر الموجودة فى الممالك التى لا يسافر الإنسان إليها عادة، لأن الواضح أن جعل الأحكام الوضـعية أيضا إنما هو لغرض ترتيب الأثر، فمع عدم الابتلاء به عادة لا يعقل جعل النجاسة له، مع أن الخمر حرام فى أى محل كان، كما يشهد به ضرورة الفقه.

ومنها: غير ذلك من الأمور التى تقدمت الإشارة إلى بعضها سابقا.

وحينئـذ فـالتكليف ثـابت بالنسـبة إلى جميع النـاس من القـادر والعـاجز والعـالم والجاهل والمضـطر والمختار، غايـة الأمر كون العاجز ونظائره معـذورا بحكم العقل فى مخالفـة التكليف، لا أنه خارج عن المخاطبين بحيث لم يكن الخطاب متوجها إليه، وحينئذ نقول: إن الاضطرار الحادث فى المقام بسوء الاختيار لا يصير عذرا بنظر العقل أصلا.

أترى ثبوت العذر لمن ألجأ نفسه فى ارتكاب المحرمات الشـرعية بسوء الاختيار، كمن اضـطر إلى شرب الخمر وأكل لحم الميتة بسوء اختيار نفسه؟

ثم إنه لو قلنا بعـدم توجه الخطاب الفعلى إليه لكونه مضـطرا ولو بسوء الاختيار، فلا مجال للقول بعـدم اسـتحقاقه للعقوبة، بل لا يرتاب فيه عاقل أصـلا، كيف ولازمه عـدم اسـتحقاق من اضـطر بسوء اختياره إلى سائر المحرمات الشـرعية للعقوبـة أصـلا، فيجوز أن يـدخل الإنسان دارا يعلم بأنه لو دخل فيها يصـير مضـطرا إلى شرب الخمر أو مكرها عليه، ولا يترتب عليه عقوبة أيضا ومن المعلوم أن ضرورة الشرع والعقل على خلافه.

ثم إنه لو سـلمنا اقتضاء النهى عن الشـئ الأمر بضـده العام وقلنا بثبوت الملازمـة العقلية بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها وقطعنا النظر عما ذكرنا من عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتكثرة حسب تكثر المكلفين، فلا يكون فى البين مانع من الالتزام بقول أبى هاشم وأتباعه القائلين بكونه

(۲۰۵)

صفحهمفاتيح البحث: شرب الخمر (۲)، الجهل (۱)، النهى (۱)، الإختيار، الخيار (۱)، النجاسة (۲)، الشهادة (۱)، الوجوب (۱)

مأمورا به ومنهيا عنه إلا لزوم التكليف بالمحال، لعدم قدرة المكلف على الامتثال.

وأما الإشـكال عليه بلزوم كون التكليف بنفسه محالا كما فى الكفاية، نظرا إلى اجتماع التكليفين هنا بعنوان واحد، لأن الخروج بعنوانه سبب للتخلص وواقـع بغير إذن المالـك (۱)، فمنـدفع بـأن متعلق النهى إنمـا هو التصـرف فى مـال الغير بـدون إذنه، لا عنوان الخروج،

ومتعلق الأمر المقدمى ليس ما يحمل عليه عنوان المقدمة بالحمل الشائع، وإلا يلزم أن يكون تعلقه به متوقفا على تحققه فى الخارج، فيلزم أن تكون المقدمة الموجودة متعلقة للأمر، وهو مستحيل بداهة، بل المتعلق له إنما هو عنوان ما يتوقف عليه ذو المقدمة بناء على القول بثبوت الملازمة مطلقا، وعنوان الموصل إلى ذى المقدمة بناء على القول بالمقدمة الموصلة، كما عرفت أنه مقتضى التحقيق بناء على تسليم الملازمة، ضرورة أن الحيثيات التعليلية كلها ترجع إلى الحيثيات التقييدية، فمتعلق الأمر المقدمى فى المقام هو عنوان ما يتوقف عليه ترك التصرف فى مال الغير أو عنوان الموصل إليه، ومتعلق النهى هو عنوان التصرف فى مال الغير، فأين يلزم اجتماع التكليفين على عنوان واحد؟ ولولا استلزام هذا القول للتكليف بالمحال كما عرفت، لم يكن بد من الالتزام به.

ومن هنا تعرف صحة ما ذهب إليه صاحب الفصول (قدس سره) من كونه مأمورا به مع إجراء حكم المعصية عليه، نظرا إلى النهى السابق، وذلك لخلوه عن استلزام التكليف بالمحال أيضا (٢)، فتدبر.

ثم إن المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – قد بنى المسألة على

١ – كفاية الأصول: ٢٠٩.

٢ – الفصول الغروية: ١٣٨ / السطر ٢٥.

(٢٠٦)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (٢)، النهى (٣)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

التنبيه الثالث: حكم الصلاة فى الدار المغصوبة

كونها مندرجة تحت قاعدة " الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار " فالحق ما عليه صاحب الكفاية من عدم كونه مأمورا به ولا منهيا عنه، وعلى عدم كونها صغرى لها (١)، فالحق ما عليه الشيخ من كونه مأمورا به فقط (٢) ثم اختار عدم الاندراج، وتمسك فى ذلك بأربعة أوجه (٣).

ولكن لا يخفى أن هذه القاعدة بعيدة عن المقام بمراحل، بل لا يكون بينهما ربط أصلا، لما ذكره فى الكفاية فى بيان موردها، فراجعها (٤).

التنبيه الثالث: حكم الصلاة فى الدار المغصوبة قد عرفت أن الصلاة فى الدار المغصوبة لا مانع فيها من حيث اجتماع التكليفين، وأما حكمها الوصفى فنحن وإن اخترنا البطلان بناء على الاجتماع فى المقدمة السادسة المعدة لبيان ثمرة القولين، نظرا إلى أن المبعد لا يمكن أن يكون مقربا، إلا أنك عرفت فى مسألة إمكان اجتماع المحبوبية والمبغوضية والصلاح والفساد أنه لا مانع من ذلك أصلا، لأن المقرب إنما هو حيثية الصلاتية، والمبعد إنما هو حيثية الغصبية، فالحق صحة الصلاة بناء على القول بالاجتماع، وأما بناء على الامتناع: فقد عرفت تفصيل القول فيه فى تلك المقدمة، فراجع.

١ – كفاية الأصول: ٢٠٤.

٢ – مطارح الأنظار: ١٥٣ / السطر ٣٣.

٣ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٤٤٧ – ٤٥١.

٤ – كفاية الأصول: ٢٠٩ – ٢١٠.

(٢٠٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، الباطل، الإبطال (١)، الصّلاة (٣)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (٢)

الفصل الثالث: فى اقتضاء النهى عن الشئ فساده وعدمه

حول كشف النهى عن فساد المنهى عنه الفصل الثالث فى اقتضاء النهى عن الشئ فساده وعدمه ولابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: حول عنوان المسألة ربما يعبر عن محل النزاع تارة بأن النهى عن الشئ هل يقتضى فساده أم لا؟ واخرى بأن النهى عن الشئ هل يدل على فساده أم لا؟ ولا يخفى إمكان المناقشة فى كل منهما، لأن التعبير بالاقتضاء الذى معناه بحسب العرف واللغة هو التأثير والسببية لا يناسب المقام، كما لا يخفى.

وأما التعبير بالدلالة: فلا يناسب القول بالفساد من جهة ملازمة الحرمة معه لا من جهة كون النهى إرشادا إليه فالأولى التعبير بأن النهى هل يكشف عن فساد المنهى عنه عبادة كان أو معاملة أم لا.

الأمر الثانى: فى أصولية هذه المسألة قد عرفت الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهى فى

(٢٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (٧)

لا بد من تقديم أمور: الأمر الأول: حول عنوان المسألة

حول كشف النهى عن فساد المنهى عنه الفصل الثالث فى اقتضاء النهى عن الشئ فساده وعدمه ولابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: حول عنوان المسألة ربما يعبر عن محل النزاع تارة بأن النهى عن الشئ هل يقتضى فساده أم لا؟ واخرى بأن النهى عن الشئ هل يدل على فساده أم لا؟ ولا يخفى إمكان المناقشة فى كل منهما، لأن التعبير بالاقتضاء الذى معناه بحسب العرف واللغة هو التأثير والسببية لا يناسب المقام، كما لا يخفى.

وأما التعبير بالدلالة: فلا يناسب القول بالفساد من جهة ملازمة الحرمة معه لا من جهة كون النهى إرشادا إليه فالأولى التعبير بأن النهى هل يكشف عن فساد المنهى عنه عبادة كان أو معاملة أم لا.

الأمر الثانى: فى أصولية هذه المسألة قد عرفت الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهى فى

(٢٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (٧)

الأمر الثانى: فى أصولية هذه المسألة

حول كشف النهى عن فساد المنهى عنه الفصل الثالث فى اقتضاء النهى عن الشئ فساده وعدمه ولابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: حول عنوان المسألة ربما يعبر عن محل النزاع تارة بأن النهى عن الشئ هل يقتضى فساده أم لا؟ واخرى بأن النهى عن الشئ هل يدل على فساده أم لا؟ ولا يخفى إمكان المناقشة فى كل منهما، لأن التعبير بالاقتضاء الذى معناه بحسب العرف واللغة هو التأثير والسببية لا يناسب المقام، كما لا يخفى.

وأما التعبير بالدلالة: فلا يناسب القول بالفساد من جهة ملازمة الحرمة معه لا من جهة كون النهى إرشادا إليه فالأولى التعبير بأن النهى هل يكشف عن فساد المنهى عنه عبادة كان أو معاملة أم لا.

الأمر الثانى: فى أصولية هذه المسألة قد عرفت الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهى فى

(٢٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (٧)

هل المسألة عقلية أو لفظية؟

بعض مقدمات تلك المسألة، والظاهر كون المسألة أصولية، لأن نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط كما هو واضح.

هل المسألة عقلية أو لفظية؟

قد يقال: بأن المسألة عقلية صرفة، وقد يقال: لفظية محضة، والظاهر عدم كونها ممحضا فى أحدهما، لأن المدعى فى المسألة صحة العبادة وبطلانها، سواء كان طريق الإثبات فى ذلك اللفظ بأن يكون النهى إرشادا إلى الفساد وعدمه، أو العقل، للملازمة بين المبغوضية والفساد وعدمها.

مضافا إلى اختلاف الاستدلالات من هذه الجهة، فبعضها ظاهر فى الدلالة بحسب العرف، وبعضها فى الدلالة بحسب العقل.

ودعوى أن المسألة عقلية محضة - كما فى الدرر - لأن القائل بالبطلان يتمسك بعدم إمكان صيرورة المبغوض عبادة (١)، مدفوعة: بعدم اختصاص استدلالهم بذلك، بل ربما يتمسكون بالدلالة العرفية، كما فى الفصول (٢)، فراجع.

الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحة والفساد ذكر فى الكفاية فى معنى الصحة والفساد ما حاصله: أنهما وصفان إضافيان، ومعنى الأول هى التمامية، والثانى هو النقص، والصحة فى العبادة والمعاملة بمعنى واحد، وهو التمامية، والاختلاف فى الآثار المرغوبة منهما

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٨٥.

٢ - الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ٣٠.

(٢٠٩)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (١)

الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحة والفساد

بعض مقدمات تلك المسألة، والظاهر كون المسألة أصولية، لأن نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط كما هو واضح.

هل المسألة عقلية أو لفظية؟

قد يقال: بأن المسألة عقلية صرفة، وقد يقال: لفظية محضة، والظاهر عدم كونها ممحضا فى أحدهما، لأن المدعى فى المسألة صحة العبادة وبطلانها، سواء كان طريق الإثبات فى ذلك اللفظ بأن يكون النهى إرشادا إلى الفساد وعدمه، أو العقل، للملازمة بين المبغوضية والفساد وعدمها.

مضافا إلى اختلاف الاستدلالات من هذه الجهة، فبعضها ظاهر فى الدلالة بحسب العرف، وبعضها فى الدلالة بحسب العقل.

ودعوى أن المسألة عقلية محضة - كما فى الدرر - لأن القائل بالبطلان يتمسك بعدم إمكان صيرورة المبغوض عبادة (١)، مدفوعة: بعدم اختصاص استدلالهم بذلك، بل ربما يتمسكون بالدلالة العرفية، كما فى الفصول (٢)، فراجع.

الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحة والفساد ذكر فى الكفاية فى معنى الصحة والفساد ما حاصله: أنهما وصفان إضافيان، ومعنى الأول هى التمامية، والثانى هو النقص، والصحة فى العبادة والمعاملة بمعنى واحد، وهو التمامية، والاختلاف فى الآثار المرغوبة منهما

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٨٥.

٢ - الفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ٣٠.

(٢٠٩)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (١)

التى بالقياس عليها تتصف بالتمامية، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم فى تفسير صحة العبادة إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق على أنها بمعنى التمامية، كما هى معناها لغة وعرفا (١).

أقول: من الواضح أن الصحة والفساد لا يساوقان التمامية والنقص بحسب اللغة والعرف، لما نرى بالوجدان من اختلاف موارد

استعمالهما، فلا يقال على الإنسان الفاقد للبصر مثلا: إنه فاسد، ولا على الفاكهة التى طرأ عليها بعض العوارض فأخرجها عما يقتضيه بحسب نوعها: إنها ناقصة، ولا على البيت الخالية من السقف أو الجدار مثلا: إنه فاسد، بل يقال: ناقص، ولا على المعجون المشتمل على جميع أجزائه الغير المترتب عليه الأثر المقصود منه، لطرو بعض العوارض عليه: إنه ناقص، بل يقال له: إنه فاسد.

وبالجملة، فاختلاف موارد استعمالهما مما لا ينبغى الارتياب فيه.

والحق الذى يطابقه الوجدان: أن معنى التمامية يرجع إلى اشتمال الشئ المركب على جميع ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، والنقص عبارة عن فقدانه لبعض تلك الأجزاء أو الشرائط، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وأما الصحة فهى عبارة عن كون الشئ فى وجوده الخارجى مطابقا لما يقتضيه طبعه الأولى بحسب نوعه والفساد عبارة عن خروجه عن مقتضى طبعه الأولى لطرو بعض الأسباب الموجبة لذلك، وهو كالصحة أمر وجودى، والتقابل بينهما تقابل الضدين.

نعم، لاـ ننكر أن الصحة قد استعملت فى العبادات والمعاملات بمعنى التمامية، إذ العبادة الصحيحة مثلاـ هو ما كان جامعا لجميع الأجزاء والشرائط

١ – كفاية الأصول: ٢٢٠.

(٢١٠)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

المعتبرة فيه، وكذا المعاملة، والفساد قد استعملت فيهما بمعنى النقص، كما هو واضح، ولكن هذا الاستعمال إما أن يكون اصطلاحا خاصا من الفقهاء، وإما أن يكون مجازيا، وقرينته المشابهة، لأن الصلاة الفاقدة لبعض أجزائها مثلا كأنها قد خرجت عن مقتضى طبعها الأولى.

نعم على التقدير الثانى قد بلغ الآن إلى حد الحقيقة، لعدم احتياجه إلى القرينة أصلا، كما هو واضح.

ثم لاـ يخفى أن التمامية والنقص وصفان إضافيان، فيمكن أن يكون المركب تاما من حيث أجزائه مثلاـ وناقصا من حيث شرائطه، والصحة والفساد فى العبادات والمعاملات وإن عرفت أنهما يساوقان التمامية والنقص إلا أن أثرهما – وهو الإضافة – لا يسرى إلى الصحة والفساد، لأنه لا يقال على الصلاة الجامعة لجميع أجزائها الفاقدة لبعض شرائطها مثلا: إنها صحيحة من حيث الأجزاء، وفاسدة من حيث الشرائط، بل أمرها يدور بين الصحة بقول مطلق، والفساد كذلك، كما لا يخفى.

وهكذا المعاملات، فإن أمرها أيضا دائر بين الصحة فقط، والفساد كذلك.

ثم إن الصحة والفساد وصفان واقعيان لا يختلفان بحسب الأنظار واقعا، بل مرجع الاختلاف إلى تخطئة كل من الناظرين نظر صاحبه بمعنى أن المصيب إنما هو نظر واحد فقط، غاية الأمر أن كلا يدعى إصابة نظره، وذلك لا يقتضى اختلافهما بحسب الأنظار واقعا.

فما فى الكفاية: من اختلافهما بحسب الأنظار، لكون الأمر فى الشريعة على أقسام، وقد وقع الخلاف فى إجزاء غير الأمر الواقعى عنه .(١)

١ – كفاية الأصول: ٢٢٠ – ٢٢١.

(٢١١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الصّلاة (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

تنبيه: فى جعل الصحة والفساد

ممنوع جدا، لأن هذا الخلاف مرجعه إلى ما ذكرنا من عدم اقتضاء ذلك الاختلاف بحسب الواقع، بل نقول: إن مسألة الإجزاء لا ربط لها بمسألة الصحة أصلا، فإن معنى الصحة عبارة عن موافقة المأتى به للأمر المتعلق بنفسه، وأما الاكتفاء به عن الإتيان بالمأمور به بأمر

آخر فهو أمر خارج عن معنى الصحة، فالصلاة مع الطهارة المستصحبة صحيحة بمعنى كونها موافقة للأمر الظاهرى المتعلق بها ولو لم نقل بكونها مجزئة بمعنى الاكتفاء به عن الصلاة مع الطهارة الواقعية المأمور بها بالأمر الواقعى، فالصحة أمر، والإجزاء أمر آخر.

نعم الإجزاء مترتب على الصحة بمعنى أن الإجزاء لو قيل به إنما يتصف به الصلاة الصحيحة المطابقة للأمر المتعلق بها، إذ الصلاة الفاسدة بحسب أمرها لا يعقل أن تكون مجزئة بالنسبة إلى أمر آخر كما هو واضح.

تنبيه: فى جعل الصحة والفساد لا ـ ينبغى الإشكال فى أن الصحة والفساد أمران واقعيان يستقل بهما العقل بلا ـ فرق بين العبادات والمعاملات، ولابين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى أو بالأمر الاضطرارى والظاهرى أصلا، لأنهما وصفان للموجود الخارجى باعتبار موافقته مع المجعول الشرعى، عبادة كان أو معاملة وعدمها، إذ لا ـ يعقل الصحة والفساد فى وادى الجعل والإنشاء، بل إنما يتصوران فى وادى الامتثال والإيجاد، وهذا واضح، ومن المعلوم أنه لا فرق من هذه الجهة بين المعاملة والعبادة أصلا.

فما فى الكفاية، من التفصيل بينهما لا وجه له، وكذا التفصيل بين

(۲۱۲)

صفحهمفاتيح البحث: الصّلاة (۲)، الطهارة (۲)

الصحة والفساد فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى، وبينهما فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى أو الاضطرارى بالقياس إلى الأمر الواقعى بعدم معقولية الجعل فى الأول دون الثانى (۱) مما لا ـ سبيل إليه، فإنه يرد عليه – مضافا إلى ما عرفت من أن مسألة الصحة والفساد لا ـ ربط لها بمسألة الإجزاء وعدمه، فإنهما إنما يعتبران بالقياس إلى نفس الأمر الظاهرى والاضطرارى، وتلك المسألة إنما تكون متعرضة لحاله من حيث الإجزاء وعدمه بالنسبة إلى أمر آخر – أن معنى الأمر الظاهرى مثلا لو كان راجعا إلى التصرف فى المأمور به بالأمر الواقعى سعة وضيقا بحيث كان مرجع تجويز الصلاة مع الطهارة المستصحبة مثلا إلى التصرف فى دليل اعتبار الطهارة فى الصلاة بعدم كون المعتبر فيها هو خصوص الطهارة الواقعية بل الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية، فلا يعقل جعل الصحة للمأتى به فى الخارج مع الطهارة المستصحبة مثلا، لأن موافقته مع المجعول الشرعى أمر واقعى نفس الأمرى، ولا يعقل فيه الجعل ولو لم يكن معنى الأمر الظاهرى راجعا إلى ما ذكرنا، بل المراد منه مجرد تجويز الصلاة معها مثلا تسهيلا للعباد بعدم لزوم التفحص، أو تحصيل الطهارة اليقينية ما دام لم ينكشف الخلاف، فلا يعقل جعل الصحة إذا انكشف بعد عدم عمومية الطهارة المعتبرة فى الصلاة وكون الشرط هو خصوص الطهارة الواقعية لفساد العبادة واقعا، لعدم كونها موافقة للمجعول الشرعى، كما هو واضح.

فالحق أن الصحة والفساد مطلقا من الأمور الواقعية الغير القابلة للجعل، ولا فرق بين الموارد أصلا، فتأمل جيدا.

۱ – كفاية الأصول: ۲۲۰ – ۲۲۱.

(۲۱۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوسعة (۱)، الصّلاة (۳)، الطهارة (۶)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

الأمر الرابع: شمول ملاک البحث للنهى التنزيهى والغيرى والتبعى

الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى والغيرى والتبعى لا ريب فى عدم اختصاص النزاع بالنهى التحريمى وشموله للنهى التنزيهى أيضا، ومجرد كون النواهى التنزيهية فى الشريعة متعلقة لا بنفس العبادة بل ببعض الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها – كما أدعاه بعض (۱) – لا يوجب خروجه عن محل النزاع، لعدم تعلق غرض الأصولى بالصغريات، بل غرضه بيان قاعدة كلية تنطبق على مواردها، كما لا يخفى.

هذا ما ينافى ما تقدم فى ثمرة اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن الضد، وكذا لا شبهة فى دخول النهى الغيرى فى مورد النزاع، وكذا النهى التبعى.

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة لا أصل فى نفس المسألة الأصولية حتى يحرز به الاقتضاء أو عدمه، لأنه لو كان النزاع فى دلالة النهى وعدمها، فلا شبهة فى أنه لا يكون لأحد الطرفين حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، ضرورة أنها مشكوكة من حين الوضع.

ودعوى: أن كلمة " لا ـ " مثلا قبل التركيب وانضمام اللام مع الألف - يعنى حين وضع المفردات - لم يكن يدل على الفساد، لعدم عروض الوضع التركيبى عليه، فتستصحب تلك الحالة.

مدفوعة: بأن النزاع فى لفظة " لا " لا " اللا " مع الألف، وهى من أول وضعها كانت مشكوكة الدلالة على الفساد، ولو كان النزاع فى الملازمة بين

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٨٥ - ١٨٦.

(٢١٤)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٣)

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة

الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى والغيرى والتبعى لا ريب فى عدم اختصاص النزاع بالنهى التحريمى وشموله للنهى التنزيهى أيضا، ومجرد كون النواهى التنزيهية فى الشريعة متعلقة لا بنفس العبادة بل ببعض الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها - كما أدعاه بعض (١) - لا يوجب خروجه عن محل النزاع، لعدم تعلق غرض الأصولى بالصغريات، بل غرضه بيان قاعدة كلية تنطبق على مواردها، كما لا يخفى.

هذا ما ينافى ما تقدم فى ثمرة اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن الضد، وكذا لا شبهة فى دخول النهى الغيرى فى مورد النزاع، وكذا النهى التبعى.

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة لا أصل فى نفس المسألة الأصولية حتى يحرز به الاقتضاء أو عدمه، لأنه لو كان النزاع فى دلالة النهى وعدمها، فلا شبهة فى أنه لا يكون لأحد الطرفين حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، ضرورة أنها مشكوكة من حين الوضع.

ودعوى: أن كلمة " لا ـ " مثلا قبل التركيب وانضمام اللام مع الألف - يعنى حين وضع المفردات - لم يكن يدل على الفساد، لعدم عروض الوضع التركيبى عليه، فتستصحب تلك الحالة.

مدفوعة: بأن النزاع فى لفظة " لا " لا " اللا " مع الألف، وهى من أول وضعها كانت مشكوكة الدلالة على الفساد، ولو كان النزاع فى الملازمة بين

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٨٥ - ١٨٦.

(٢١٤)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٣)

الحرمة والفساد وعدمها، فلا شبهة أيضا فى أنه لا يكون لها حالة سابقة متيقنة، لا لأن الملازمة وعدمها من الأمور الأزلية، فإن هذا فاسد، لأن الملازمة من الأوصاف الوجودية، ولا يعقل تحققها من دون تحقق طرفيها، وعروضها للمعدوم غير معقول، بل لكونها مشكوكة من حين تحقق النهى.

ودعوى: كونها معدومة ومنتفية قبله ولو بانتفاء الموضوع.

مدفوعة: بأن هذا لا يصحح جريان الاستصحاب، لأنه من قبيل استصحاب عدم القرشية، وقد حقق فى محله عدم جريانه.

ثم إنه لو سلمنا وجود الحالة السابقة، فالظاهر أيضا عدم جريان الاستصحاب، لأنه يعتبر فی جريانه فی الموضوعات أن تكون موضوعة للآثار والأحكام الشرعية. وبعبارة أخرى: مندرجة تحت بعض الكبريات الشرعية، ومن المعلوم أنه ليس فی المقام كذلك، لأن استصحاب عدم الدلالة أو عدم الملازمة لا يثبت الصحة أصلا، لأن ترتب الصحة إنما هو بحكم العقل بعد ملاحظة ثبوت المقتضی وعدم المانع، كما هو الحال فی جميع الموارد، فإن الحاكم بترتب المقتضی علی المقتضی بعد عدم ثبوت المانع إنما هو العقل لا غير.

هذا كله فيما يتعلق بجريان الأصل فی نفس المسألة الأصولية.

وأما المسألة الفرعية: فالأصل فی المعاملات الفساد لو لم يكن عموم أو إطلاق يقتضی الصحة، وأما العبادة فلو أحرز من طريق ثبوت الملاك فيها، فالظاهر الصحة بناء علی كفاية الملاك فی صحة العبادة، كما هو الحق، وقد سبق، ولو لم يحرز ذلك، فالعبادة فاسدة، والوجه فيه واضح.

ثم لا يخفی: أنه لا فرق فيما ذكرنا بين تعلق النهی بنفس العبادة مثلا أو جزئها أو شرطها، لأن محل الكلام إنما هو كون تعلق النهی بشئ عبادة كان أو معاملة يوجب فساد متعلقه من حيث هو أم لا، وأما سراية الفساد منه إلی

(۲۱۵)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، النهی (۳)

إذا عرفت هذه الأمور يقع الكلام فی مقامين: المقام الأول: فی دلالة النهی علی الفساد فی العبادات

مجموع العبادة فيما كان متعلق النهی جزء العبادة وعدم السراية، فهو أمر خارج عن موضوع البحث، كما لا يخفی.

ومنه يظهر أن الأمر الثامن الذی عقده فی الكفاية لإثبات موارد السراية وعدمها (۱) خارج عن محل الكلام، ولا ربط له أصلا.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الكلام يقع فی مقامين:

المقام الأول فی دلالة النهی علی الفساد فی العبادات والكلام فيه يقع من جهتين:

الجهة الأولی: فی دلالة النهی علی الفساد فيها بالدلالة اللفظية العرفية بمعنی أنه لو ورد نهی متعلق بعبادة ولم يحرز كونه مولويا تحريميا أو تنزيهيا أو إرشاديا، فهل يدل بنظر العرف علی فسادها أم لا؟ بمعنی أنه هل يكون للإرشاد إلی الفساد أم لا؟

قد يقال - كما عن بعض الأعاظم من المعاصرين - بكونه فی العبادات إرشادا إلی فسادها، لأنه حيث تكون العبادة من المجعولات الشرعية، والغرض من إتيانها إنما هو سقوط الأمر، وحصول التقرب بسببها إلی المولی، فكما أن الأمر بإتيانها علی كيفية مخصوصة وبوجوب الإتيان بشئ فيها يكون للإرشاد إلی أن الأثر المترقب من العبادة لا يترتب عليها من دون تلك الكيفية أو ذلك الشئ، وكذلك النهی عن إيجاد شئ فی المأمور به أو إتيانها بكيفية خاصة يكون للإرشاد إلی مانعية ذلك الشئ أو تلك الكيفية، وأن الأثر المقصود

۱ - كفاية الأصول: ۲۲۲ - ۲۲۳.

(۲۱۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهی (۵)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

لا يترتب عليه مع وجوده أو وجودها، فكذلك النهی المتعلق ببعض أنواع العبادة أو أصنافها لا يكون إلا للإرشاد إلی فساده، وعدم ترتب الأثر المقصود عليه (۱).

الجهة الثانية: فی ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد بمعنی أنه لو أحرز كون مدلول النهی هی الحرمة، فهل يثبت بذلك فساد المنهی عنه للملازمة، أو لا يثبت لعدمها؟

والتحقيق هو الأول، لأن النهی يكشف عن مبغوضية متعلقه واشتماله علی المفسدة علی ما يقول به العدلية، ومع ذلك لايبقی مجال

لصحته بعد أنه يعتبر فى صحة العبادة أحد أمرين، وهما تعلق الأمر بها واشتمالها على الملاك وهو رجحانها الذاتى، والمفروض انتفاؤهما فى المقام.

وتوهم: أنه لا يعقل تعلق النهى التحريمى الذاتى بالعبادة، لعدم حرمتها مع عدم قصد التقرب وعدم القدرة عليها معه إلا تشريعا.

مدفوع: بأن المراد بالعبادة هو الذى يكون من سنخ الوظائف التى يتعبد بها، لا ما يكون فعلا عبادة، فصلاة الحائض عبادة بمعنى أنها لو تعلق الأمر بها، كان أمرها أمرا عباديا.

هذا فى غير العبادات الذاتية، وأما فيها: فتكون محرمة مع كونها فعلا عبادة، كما هو واضح.

هذا فى النهى التحريمى، وأما النهى التنزيهى المتعلق بذات العبادة فهو أيضا يوجب فسادها، لأنه لا يعقل اجتماع الصحة مع المرجوحية الذاتية أصلا، إلا أنه لا يخفى ثبوت المنافاة بين الفساد وبين الترخيص فيها الذى هو لازم النهى التنزيهى، لأن الترخيص بلازم الصحة، إذ لا يعقل تجويز التشريع، فثبوته يلازم

۱ – نهاية الأصول: ۲۸۳ – ۲۸۴.

(۲۱۷)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۶)، الحيض، الإستحاضة (۱)

المقام الثانى: فى اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات وعدمه

صحتها، كما لا يخفى.

فلابد من التأويل بجعل الترخيص ترخيصا فى أصل العبادة، أو يقال بكون النهى إرشادا إلى أقلية الثواب، إلا أن ذلك خروج عن محل البحث، لأن المفروض كون النهى تنزيها متعلقا بذات العبادة.

هذا فى النواهى النفسية، وأما النواهى الغيرية كالنهى عن الصلاة الناشئ من قبل الأمر بالإزالة بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده، فلا يخفى أنها لا تستلزم الفساد، لعدم كون متعلقها مبغوضا أصلا، فلا مانع من صحتها مع وجود الملاك فيها، والاكتفاء به فى صحة العبادة، كما عرفت.

وتوهم أن الآتى بالصلاة دون الإزالة يكون متجريا والتجرى يوجب بطلان عبادته، لأنه لا يقبل عبادة المتجرى، مدفوع: بأن التجرى إنما هو بسبب عدم فعل الإزالة، لا فعل الصلاة، ولا يعقل سراية التجرى منه إليه، كما هو واضح.

المقام الثانى فى اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات وعدمه وفيه أيضا جهتان من الكلام:

الجهة الأولى: فى دلالة النهى على الفساد، بمعنى أنه لو ورد نهى متعلق بمعاملة، ولم يحرز كونه مولويا تحريميا أو تنزيهيا أو إرشاديا فهل، ظاهرها الأخير بمعنى كونه للإرشاد إلى الفساد أم لا؟

والتحقيق هو الأول، لأن المعاملة كالبيع مثلا يتضمن جهات ثلاثة:

الأولى: هى نفس الألفاظ الصادرة من المتعاقدين، كبعت واشتريت مثلا.

الثانية: ما هو مدلول تلك الألفاظ، وهو فعل تسبيبى للإنسان، كالنقل والانتقال.

(۲۱۸)

صفحهمفاتيح البحث: أفعال الصلاة (۱)، يوم عرفة (۱)، النهى (۴)، الصّلاة (۱)

الثالثة: الآثار المترتبة عليها المرغوبة منها، كجواز التصرف بالأكل والشرب واللبس مثلا، ومن المعلوم أن غرض العقلاء هو الأمر الأخير، أى ترتيب الآثار المطلوبة، فالشارع من حيث إنه مقنن للقوانين التى بها ينتظم أمور الناس من حيث المعاش والمعاد، فإذا نهى عن معاملة، فالظاهر أنه لا يترتب عليها الآثار المترقبة منها، بمعنى أن النهى إرشاد إلى فساد تلك المعاملة، كما هو الظاهر بنظر العرف.

الجهـة الثانيـة: فى الملازمة بين الحرمة والفساد فى المعاملات، بمعنى أنه لو أحرز كون النهى للتحريم، فهل يلازم ذلك فساد المعاملة أو لا؟

فنقول: إن النواهى الواردة فى المعاملات على أنحاء:

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بنفس ألفاظها من حيث إنها فعل اختيارى مباشـرى، فيصير التلفظ بها من المحرمات، كشرب الخمر، ولا ريب فى عدم الملازمة بين حرمة التلفظ وفساد المعاملة أصلا، فإن المعصية لا تنافى ترتيب الأثر.

ألا ترى أن إتلاف مال الغير حرام بلا إشكال، ومع ذلك يؤثر فى الضمان.

ثانيها: أن يكون مدلول النهى هو إيجاد السبب من حيث إنه يوجب وجود المسبب. وبعبارة أخرى: يكون المبغوض هو ما يتحصل من المعاملة، وتؤثر تلك الألفاظ فى وجودها، كما فى النهى عن بيع المسـلم للكافر، فإن المبغوض فيه هو سلطنة الكافر على المسلم، وفى هـذا النحو يمكن أن يقال بعدم ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد، إذ لا مانع من صـحة البيع، إلا أنه ذكر فى تقريرات الشـيخ (قدس سره) أن ذلك إنما يسـتقيم فيما إذا قلنا بأن الأسـباب الناقلـة إنما هى مؤثرات عقليـة قـد اطلع عليها الشارع، وبينها لنا من دون تصـرف زائد، وأما على القول بأن هذه أسباب شرعية إنما وضعها الشارع وجعلها مؤثرة فى الآثار المطلوبة عنها،

(۲۱۹)

صفحهمفاتيح البحث: شرب الخمر (۱)، النهى (۵)، البيع (۲)، السب (۱)

فلابد من القول بدلالة النهى على الفساد، فإن من البعيد فى الغاية جعل السبب فيما إذا كان وجود المسبب مبغوضا (۱). انتهى.

ولكن لا يخفى أن هنا احتمالا آخر، وهو: أن تكون الأسـباب الناقلـة مؤثرات عقلائيـة، والشارع قـد أمضاها، وهو أقوى من الاحتمالين اللذين ذكرهما فى كلامه، ومعه يمكن صحة المعاملة مع كونها محرمة.

وتوهم أنه كما يكون من البعيد جعل السـبب ابتداء مع مبغوضية المسبب كذلك من البعيد إمضاء السبب العقلائى مع مبغوضية مسببه، مدفوع: بأن ذلك إنما يستقيم لو تعلق الإمضاء بها بخصوصها، وأما لو كان الدليل العام كقوله:

* (أوفوا بالعقود) * متضمنا لإمضاء جميع العقود العقلائية، فيرتفع البعد، كما لا يخفى.

ثالثها: أن يكون مدلول النهى هو التسـبب بألفاظ معاملة خاصة إلى المسبب، بمعنى أنه لا يكون السبب ولا المسبب من حيث أنفسهما حراما، ولكن المحرم هو التوصل إلى وجود المسـبب من ناحية خصوص هذا السـبب، ولا يخفى عدم الملازمة فى هذا القسم أيضا لو لم نقل بدلالة النهى على الصحة من حيث إن متعلق النهى لابد وأن يكون مقدورا للمكلف بعد تعلق النهى، فلو كانت المعاملة فاسدة، لم يكن التوصل بالمسـبب من طريق هـذا السـبب مقـدورا للمكلف بعد النهى حتى يتعلق به، وقد يعد باب الظهار من هذا القسم، نظرا إلى أن السـبب - وهو التلفظ بألفاظه - من حيث هو لا يكون محرما، وكذا المسـبب - وهى المفارقة بين الزوجين والبينونة بينهما - لا يكون مبغوضا أيضا، لتحققها فى الطلاق، بل المحرم هو التوصل إلى ذلك من طريق ألفاظ الظهار.

۱ - مطارح الأنظار: ۱۶۳ / السطر ۳۳.

(۲۲۰)

صفحهمفاتيح البحث: الزوج، الزواج (۱)، النهى (۶)، السب (۶)

حول الروايات التى استدل بها لدلالة النهى على الفساد

ثم إن الوجه الذى ذكرنا فى دلالة النهى على الصحة فى هذا القسم يجرى فى القسم الثانى أيضا، فلا تغفل.

رابعها: أن يكون النهى متعلقا بالآثار المترتبـة على المعاملـة، كالنهى عن أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب والخنزير، والنهى فى هـذا القسم يدل على الفساد، لكشف تحريم الثمن عن فسادها، إذ لا يكاد يحرم مع صحتها، كما لا يخفى.

ثم إن هـذا كله فيمـا لـو علم تعلق النهى بواحـد معين من الأقسـام الأربعـة المتقدمـة، وأمـا لو أحرز كون النهى للتحريم ولكن لم يعلم متعلقه وأنه هل هو من قبيل القسم الأول أو من قبيل سائر الأقسام؟ فالظاهر كونه من قبيل القسم الأخير، لأنه هو المقصود من المعاملـة، فالنهى يتوجه إليه، وقد عرفت كشفه عن فسادها.

فتحصـل ممـا ذكرنا: أن النهى المتعلق بالمعاملـة من دون قرينـة يـدل على فسادها إما لكونه إرشادا إلى فسادها، كما عرفت أنه الظاهر منه، وإما لكونه يدل على حرمة الآثار، وهى ملازمة للفساد، فتأمل جيدا.

حول الروايـات الـتى اسـتدل بهـا لدلالـة النهى على الفسـاد بقى الكلاـم فيمـا يسـتدل به من الأخبـار على دلالـة النهى على الفسـاد فى المعاملات شرعا:

منهـا: مـا رواه فى الكـافى والفقيه عن زرارة عن أبى جعفر (عليه السـلام) قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سـيده، فقال ": ذاك إلى سيده إن شاء أجازه، وإن شاء فرق بينهما."

قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعى وأصحابهما

(٢٢١)

صفحهمفاتيـح البحث: الإمام محمـد بن على الباقر عليه السـلام (١)، يوم عرفـة (٢)، إبراهيـم النخعى (١)، الحكم بن عيينـة (١)، النهى (٨)، الزوج، الزواج (١)

يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له.

فقال أبو جعفر (عليه السلام "): انه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجازه فهو له جائز (" ١) حيث إن ظاهره أن النكاح لو كان مما حرمه عليه لكان فاسدا.

وذكر فى تقريرات الشيخ فى توجيه الاستدلال بالرواية ما حاصله: أنه إنما فرع فى الرواية الصحة والفساد على معصية الله وعدمها، وهو يحتمل وجهين:

الأول: أن تكون المعاملة معصية لله من حيث إنه فعل من أفعال المكلف مع قطع النظر عن كونه معاملة مؤثرة.

الثانى: أن تكون معصية من حيث إنها منهى عنها بما أنها موجبة لترتب الآثار المطلوبة.

لاـ سبيـل إلى الأول، فإن عصـيان السـيد أيضا عصـيان الله، فلابـد من المصـير إلى الثانى، وهو يفيـد المطلوب، فإنه يسـتفاد من التفريع المذكور أن المعاملة التى فيها معصية الله فاسدة.

وبالجملـة، المطلوب فى المقـام هو أن النهى المتعلق بالسـبب بما أنه فعل من الأفعال لا يقتضـى الفساد، والنهى عنه بما أنه سـبب مؤثر يقتضى الفساد، والرواية متضمنة بل صريحة فى حكم كلا الجزءين:

أما الجزء الأول: فيسـتفاد من قوله ": وإنما عصى سيده " المستلزم لعصيان الله، لا من حيث إنها موجبة للآثار المطلوبة، فإن عصيان الله من جهة عصيان السيد لا يعقل كونه من جهة الترتب.

١ – الكافى ٥: ٤٧٨ / ٣، الفقيه ٣: ٣٥٠ / ١٦٧٥، وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ١.

(٢٢٢)

صفحهمفاتيح البحث: الإمام محمد بن على الباقر عليه السلام (١)، النهى (٢)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

أما الجزء الثانى: فيستفاد من تفريع الصحة والبطلان على المعصية التى يجب أن تكون مخالفة للمعصية اللازمة من مخالفة السيد، وهو المطلوب (١). انتهى ملخصا.

ولكن لا يخفى أن هذا مخالف لظاهر الرواية من حيث إن ظاهرها أن ما يكون معصـية للسـيد لا يكون معصية لله، فتفسير معصية السيد

بإيجاد نفس السبب من حيث إنه فعل من الأفعال مضافا إلى إمكان الخدشة فيه من حيث إنه لا يعد مثل ذلك معصية مع إرجاع معصية الله إلى المعصية فى إيجاد المعاملة المؤثرة خلاف ما هو ظاهرها.

ومن هنا يظهر الخلل فيما أجاب به فى الكفاية عن الاستدلال بالرواية من أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى.

ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد أنه معصية (۲). انتهى.

والتحقيق فى معنى الرواية أن يقال: إن المراد بالنكاح ليس هو إيجاد ألفاظه من حيث إنه فعل من الأفعال، بل هو التزويج والتزوج، ومن المعلوم أنه بعنوانه لاـ يكون معصية لله تعالى، لأنه لم يجعله إلا حلالا ومباحا، وأما من حيث إنه مصداق لعنوان مخالفة السيد، المحرمة، فهو حرام لا بعنوان النكاح، بل بعنوانها.

۱ – مطارح الأنظار: ۱۶۴ – ۱۶۵.

۲ – كفاية الأصول: ۲۲۷.

(۲۲۳)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

وبالجملة فهاهنا عنوانان:

أحدهما: عنوان النكاح.

ثانيهما: عنوان مخالفة السيد.

ومن المعلوم أن ما حرمه الله تعالى على العبد إنما هو العنوان الثانى لا الأول، فالنكاح ليس معصية لله تعالى أصلا وإن كان من حيث إنه يوجب تحقق عنوان المخالفة معصية للسيد، المستلزمة لمعصية الله، ولاـ يعقل سراية النهى عن عنوان متعلقه إلى عنوان النكاح أصلا، كما حققناه فى مبحث اجتماع الأمر والنهى بما لا مزيد عليه.

ونظير ذلك ما إذا تعلق النذر بإيجاد بعض النوافل مثلا، فإن تعلق النذر به لا يوجب سراية الوجوب إليه حتى يخرج عن النفلية، بل متعلق الوجوب إنما هو عنوان الوفاء بالنذر، ومتعلق الأمر الاستحبابى إنما هو الصلاة النافلة.

ويؤيد بل يدل على ما ذكرنا فى معنى الرواية: بعض الروايات الأخر:

مثل ما رواه زرارة أيضا عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه.

فقال ": ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما " إلى أن قال:

فقلت لأبى جعفر (عليه السلام): فإن أصل النكاح كان عاصيا.

فقال أبو جعفر (عليه السلام "): إنما أتى شيئا حلالا وليس بعاص لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدة وأشباهه (" ۱).

۱ – الكافى ۵: ۴۷۸ / ۲، وسائل الشيعة ۲۱: ۱۱۵، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ۲۴، الحديث ۲.

(۲۲۴)

صفحهمفاتيح البحث: الإمام محمد بن على الباقر عليه السلام (۲)، النهى (۱)، الصّلاة (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۱)

تذنيب: فى دعوى دلالة النهى على الصحة

فإنه لو كان عاصيا للسيد فى أصل النكاح كيف يمكن أن لا يكون عاصيا لله تعالى، كما لا يخفى، فلابد من المصير إلى ما ذكرنا.

ومثل ما رواه منصور بن حازم عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟

قال ": عاص لمولاه."

قلت: حرام هو؟

قال ": ما أزعم أ أنه حرام، وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه (" ١).

فإنه كيف يجمع بين نفى الحرمة ووجوب أن لا ـ يفعل العبد ذلك؟! وليس إلا من جهة أن التزوج بعنوانه ليس بحرام، ولكن يجب تركه من حيث إنه يتحقق به مخالفة السيد.

ثم لا ـ يخفى أن مما ذكرنا يظهر صحة الاستدلال بالرواية، لأن مفادها أن النكاح لو كان بعنوانه مما حرمه الله وكان فعله معصية له تعالى، لكان أصله فاسدا، كما هو المطلوب، فتأمل جيدا.

تذنيب: فى دعوى دلالة النهى على الصحة حكى عن أبى حنيفة والشيبانى: دلالة النهى على الصحة فى العبادات والمعاملات، وعن الفخر: الموافقة لهما (٢).

وفى الكفاية: أن التحقيق يقتضى المصير إليه فى المعاملات فيما إذا كان

١ – الكافى ۵: ۴۷۸ / ۵، وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢ – مطارح الأنظار: ۱۶۶ / السطر ۱۵.

(٢٢۵)

صفحهمفاتيح البحث: منصور بن حازم (١)، النهى (٢)، الزوج، الزواج (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

النهى عن المسبب أو التسبب، لأنه يشترط فى التكليف كون متعلقه مقدورا للمكلف، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، بخلاف ما إذا كان النهى عن السبب، فإنه مقدور وإن لم يكن صحيحا (١).

هذا، ولكن لا يخفى أن هذا فى الحقيقة تصديق لقول أبى حنيفة فى المعاملات مطلقا، لأن السبب بما هو فعل من أفعال السبب مع قطع النظر عن سببيته لا يكون معاملة، وكلامه إنما هو فى النهى عنها، كما لا يخفى.

ثم إنه ذكر بعض المحققين من محشى الكفاية فى مقام الجواب عن أبى حنيفة ورد كلامه ما حاصله: أنه إذا كان صحة الشئ لازم وجوده بحيث لا ـ تنفك عنه، فالنهى عنه يكشف عن صحته، إذ المفروض أنه لا ـ وجود له إلا صحيحا، فلابد من كونه مقدورا فى ظرف الامتثال، والمفروض أن وجوده يلزم نفوذه، ولكن حيث إن ذات العقد الإنشائى لا يكون ملازما للصحة، فمقدوريته بذاته لا ربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثر فعلى، ومن المعلوم أن تعلق النهى به لا يوجب إلا مقدوريته بذاته.

نعم، التحقيق أن إيجاد الملكية حيث إنه متحد مع وجود الملكية بالذات ومختلف معه بحسب الاعتبار، وأمرها دائر بين الوجود والعدم، فلا يتصف بالصحة، لأن وجود الملكية ليس أثرا له حتى يتصف بلحاظه بالصحة، لأن الشئ لا يكون أثرا لنفسه، وأما الأحكام المترتبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى السبب ليتصف بلحاظه بالصحة.

فظهر أن النهى عن إيجاد الملكية وإن كان دالا على مقدوريته، لكنه

١ – كفاية الأصول: ٢٢٨.

(٢٢۶)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۴)، السب (۴)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

لا يدل على صحته، لأن وجودها ليس أثرا له، بل هو نفسه، والنهى عن السبب وإن دل على مقدوريته، إلا أنه لا يلازم الصحة، فقول أبى حنيفة ساقط على جميع التقادير (١). انتهى.

وأنت خبير: بأن السبب من حيث هو لا ـ يكون معاملة أصلا، وإنما هو عبارة عن إيجاد الملكية ووجودها وإن لم يكن أثرا له حتى

يتصف بلحاظه بالصحة، إلاـ أن المقصود ليس اتصافه بها حتى يورد عليه بما ذكر، بل الغرض أن النهى حيث يدل على مقدورية متعلقه، فلا محالة يكون إيجاد الملكية مقدورا له، وهو يوجب صحة المعاملة.

وبالجملة غرضه ليس اتصاف الإيجاد بها، بل اتصاف ما يتصف بها فى جميع المعاملات، وذلك يستكشف من مقدورية الإيجاد، فالحق مع أبى حنيفة فى دلالة النهى على الصحة فى المعاملات.

وأما العبادات: فإن قلنا بكونها موضوعة للأعم، فلا يخفى أن النهى لا يدل على الصحة أصلا، لكونها مقدورة مع عدمها، وإن قلنا بكونها موضوعة للصحيح، فكذلك أيضا، نظرا إلى أن المراد بالصحيح فى ذلك الباب هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط غير ما يأتى منها من قبل الأمر، كقصد القربة، لما تقدم فى مبحث الصحيح والأعم من اتفاق القائلين بكونها موضوعة للصحيح. على أن المراد به هى الصحة مع قطع النظر عما يأتى من قبل الأمر، ومن المعلوم أنها مقدورة مع فسادها، كما لا يخفى.

وأما الصحيح مع ملاحظة جميع الشرائط حتى الآتى منها من قبل الأمر فلا يمكن تعلق النهى به أصلا، لأنه لا يعقل أن تكون مبغوضة، فلا يبقى مجال فى

١ – نهاية الدراية ٢: ٤٠٧ – ٤٠٨.

(٢٢٧)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (٤)، السب (١)

تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

دلالة النهى على الصحة وعدمها، كما لا يخفى.

تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد قد عرفت فى مقدمات المبحث أنه لا فرق فى مورد النزاع بين كون متعلق النهى نفس العبادة أو جزءها أو شرطها، لأن الكلام فى اقتضاء النهى فساد العبادة مطلقا وعدمه، وأما أن فساد الجزء المنهى عنه يوجب فساد العمل أو لا فهو أمر خارج عن محل البحث، ولكن لا بأس بالتكلم فيه وإن كان غير مرتبط بالمقام.

فنقول: ينبغى أن يجعل البحث فى الملازمة بين فساد الجزء مثلا وفساد الكل مع قطع النظر عن الأدلة الواردة فى خصوص الصلاة أو مطلقا، الدالة على سراية فساده إليه، كما أن محل البحث ما إذا أحرز كون النهى المتعلق بالجزء مثلاـ نهيا تحريميا لا إرشادا إلى مانعيته، فإنه حينئذ لا إشكال فى فساد العبادة، كما هو واضح، وحينئذ فنقول:

أما الجزء: فالنهى التحريمى المتعلق به لا يقتضى إلا مبغوضيته بنفسه المانعة من صيرورته جزءا فعليا للعبادة، لعدم صلاحيته لأن يصير جزء المقرب، وأما سراية المبغوضية منه إلى الكل المشتمل عليه، فلا دليل عليها أصلا.

نعم لو اكتفى بذلك الجزء الفاسد يفسد العمل من حيث كونه فاقد البعض أجزائه، وأما مع عدم الاكتفاء به – كما هو المفروض فى المقام – فلا وجه لكون تمام العمل مبغوضا وفاسدا، كما هو واضح.

وأما الوصف اللازم: كالجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة على ما مثل

(٢٢٨)

صفحهمفاتيح البحث: الجهر والإخفات (١)، يوم عرفة (١)، النهى (٤)، الصّلاة (١)

بهما فى الكفاية (١) وإن كان فى المثال نظر، نظرا إلى أن شيئا منهما لا يكون لازما للقراءة ولكن اللازم بمعنى عدم إمكان الانفكاك أصلا لاـ ينبغى أن يكون موردا للبحث، إذ لاـ يعقل تعلق الأمر بالموصوف، والنهى بوصفه الذى لاـ يمكن أن ينفك عنه أصلا، فكونهما وصفين لازمين يرجع إلى عدم التميز بينهما وبين موصوفهما فى الخارج أصلا، ولكن هذا المقدار لا يصحح التعبير بكونه لازما، كما لا يخفى.

اللهم إلا ـ أن يقال: إن اللزوم باعتبار كونه مأخوذا فى الموصوف بمعنى أن الجهر لازم للقراءة التى يجهر بها، لا لمطلق القراءة، ولكن هذا المعنى يجرى فى كل وصف بالنسبة إلى موصوفه، ولا اختصاص له بهما.

وكيف كان فالنهى إذا تعلق بالجهر فى القراءة لا ـ بالقراءة التى يجهر بها، فإنه خارج عن موضوع المقام، ودخوله فى مبحث اجتماع الأمر والنهى مبنى على شمول النزاع فيه للمطلق والمقيد، ونحن وإن نفينا البعد عنه فى مقدمات ذلك المبحث إلا أنه ينبغى الحكم بخروجه عنه، للزوم اجتماع الحكمين على متعلق واحد، لأن الطبيعة اللا بشرط لا يأبى من الاجتماع معها بشرط شئ، فيلزم الاجتماع فى المقيد، فلا يوجب فساد العمل أصلا، لأن متعلق الأمر هو القراءة، ومتعلق النهى هو الإجهار بها، وهما عنوانان مختلفان وإن كانا فى الخارج شيئا واحدا، إلا أن مورد تعلق الأحكام هى العناوين والطبائع، كما حققناه سابقا بما لا مزيد عليه.

وقد عرفت أيضا أنه لا بأس بأن يكون شئ واحد مقربا من جهة ومبعدا من جهة أخرى، فلا مانع من أن تكون القراءة مقربة والإجهار بها مبعدا.

مضافا إلى أن المقرب إنما هى الصلاة، لا خصوص أجزائها، كما لا يخفى.

١ – كفاية الأصول: ٢٢٢.

(٢٢٩)

صفحهمفاتيح البحث: الجهر والإخفات (٢)، يوم عرفة (١)، النهى (٣)، الصّلاة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

وتعلق النهى بالإجهار فى القراءة تغاير تعلقه بالقراءة التى يجهر بها، والثانى خارج عن مورد النزاع، لأنه فى تعلق النهى بالوصف لا بالموصوف.

ومما ذكرنا يظهر الكلام فى النهى عن الوصف المفارق.

وأما الشرط: فإن كان أمرا عباديا، فالنهى عنه يوجب فساده، وإن كان أمرا غير عبادى، فليس الإتيان به إلا ارتكاب المحرم، وعلى التقديرين لا يضر بصحة العمل أصلا، لأن المفروض أن متعلق النهى هو القسم الخاص من الشرط، كالنهى عن التستر بالحرير مثلا بناء على أن يكون النهى للتحريم، فإن التستر به وإن كان يوجب مخالفة النهى إلا أن شرط الصلاة – وهو الستر – متحقق، وعدم اختلافهما فى الخارج لا يضر أصلا، لأن متعلق الأحكام هى الطبائع، والشئ الواحد يمكن أن يكون مقربا ومبعدا من جهتين، كما عرفت.

نعم، لو كان الشرط من الأمور العبادية واقتصر عليه المكلف فى مقام الامتثال، تكون العبادة فاسدة من جهة بطلان الشرط، وهذا غير سراية الفساد إليه، كما هو واضح.

فتحصل أن النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أو المفارق لا يوجب فساد العبادة من حيث هو، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى مبحث النواهى.

(٢٣٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الباطل، الإبطال (١)، النهى (٧)، الصّلاة (١)

المقصد الثالث فى المفاهيم

صفحه(٢٣١)

المقصد الثالث: فى المفاهيم مقدمة

مقدمة مقدمة فى تعريف المفهوم اعلم أن المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضية أخرى، والاختلاف بينهم إنما هو فى منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أن وجه استفادته أن القيود الواقعة فى الكلام، الصادرة من المتكلم المختار إنما هو لكونها دخيلا فى ثبوت الحكم، وإلا يلزم أن يكون لغوا (١)، وسيأتى التعرض له على التفصيل.

والمعروف بين محققى المتأخرين أن وجه استفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالة على العلية المنحصرة إما بالوضع أو بقرينة عامة (۲)، وعليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التى لها مفهوم، فكما أن المفردات لها مدلولات التزامية، وهى المعانى التى ينتقل إليها النفس بمجرد تصور معانى تلك

۱ – الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى ۱: ۴۳۸، نهاية الأصول: ۲۹۱.

۲ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۷۶ – ۴۷۸، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى ۱: ۴۳۶.

(۲۳۳)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۲)

فى تعريف المفهوم

مقدمة مقدمة فى تعريف المفهوم اعلم أن المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضية أخرى، والاختلاف بينهم إنما هو فى منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أن وجه استفادته أن القيود الواقعة فى الكلام، الصادرة من المتكلم المختار إنما هو لكونها دخيلا فى ثبوت الحكم، وإلا يلزم أن يكون لغوا (۱)، وسيأتى التعرض له على التفصيل.

والمعروف بين محققى المتأخرين أن وجه استفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالة على العلية المنحصرة إما بالوضع أو بقرينة عامة (۲)، وعليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التى لها مفهوم، فكما أن المفردات لها مدلولات التزامية، وهى المعانى التى ينتقل إليها النفس بمجرد تصور معانى تلك

۱ – الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى ۱: ۴۳۸، نهاية الأصول: ۲۹۱.

۲ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۷۶ – ۴۷۸، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى ۱: ۴۳۶.

(۲۳۳)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۲)

المفردات، فكذلك للقضايا مدلولات التزامية ينتقل إليها الذهن بمجرد تصور معانيها المطابقية.

وعلى الأول لا يكون وصف المفهومية وصفا للمدلول أو الدلالة، لعدم استفادته من اللفظ أصلا، بل إنما هو حكم العقل بأن المتكلم العاقل المختار إذا تكلم بكلام وأخذ فيه قيودا لا يكون أخذه لها لغوا، بل لكونها دخيلا فى ترتب الحكم.

وأما على الثانى فيصير نظير وصف الالتزامية والتضمنية والمطابقية فى مداليل المفردات بمعنى أنه يمكن أن يتصف بها المدلول، ويمكن أن يتصف بها الدلالة، كما يمكن أن يتصف بها الدال، لأنه كما تكون الدلالة بالمطابقة كذلك يكون المعنى مطابقا – بالفتح – واللفظ مطابقا – بالكسر – وهكذا فى الالتزام والتضمن.

وفى المقام نقول: إن وصف المفهومية يمكن أن يكون وصفا لتلك القضية المستتبعة، ويمكن أن يكون وصفا للدلالة باعتبار أن الدلالة على تلك القضية دلالة مستفادة من الدلالة على القضية المنطوقية، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتصف بها الدال، كما لا يخفى.

ثم إن النزاع على قول المتأخرين إنما يكون فى الصغرى، إذ الكلام إنما هو فى دلالة أدوات الشرط مثلا ـ على العلية المنحصرة المستتبعة للقضية الأخرى قهرا، وأما على فرض تسليم الدلالة فلا إشكال فى حجية تلك القضية، كما هو واضح.

وأما على قول القدماء فقد يقال بأن النزاع بناء عليه إنما يكون فى الكبرى، نظرا إلى أن لزوم حمل القيود على معنى حذرا من اللغوية يقتضى ثبوت المفهوم،

صفحه(۲۳۴)

ولكن الكلام فى حجيته، ولا يخفى أن ذلك المعنى الذى يجب الحمل عليه حذرا منها لا ينحصر بالمفهوم، فالنزاع فى وجوب الحمل

علی خصوصه وعدمه، وأما علی فرض الحمل علیه فلا إشکال فی حجیته أصلا، کما هو واضح، فالنزاع بناء علی کلا القولین صغروی لا کبروی، فتأمل جیدا.

إذا عرفت ذلک، فالکلام یقع فی مقامین:

(۲۳۵)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الوجوب (۱)

یقع الکلام فی مقامین: المقام الأول: فی دلالة القضیة الشرطیة علی المفهوم وعدمها

مفهوم الشرط المقام الأول فی دلالة القضیة الشرطیة علی المفهوم وعدمها وطریق إثباتها وجهان:

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلی القدماء وهو لا یختص بالشرط، بل یجری فی جمیع القیود المأخوذة فی الکلام شرطا کانت أو وصفا أو غیرهما.

وغایة تقریبه: أن یقال: إن الکلام الصادر من المتکلم العاقل المختار من حیث إنه فعل من الأفعال الاختیاریة له یحکم العقل بأنه لم یصدر منه لغوا، نظیر سائر أفعاله، وکذلک یحکم بأن صدوره إنما هو لغرض التفهیم لا للأغراض الاخر التی قد یترتب علی التکلم، وذلک لأنها أغراض نادرة لا تقاوم غرض التفهیم الذی وضع الألفاظ إنما هو لأجل سهولته، کما لا یخفی.

وحینئذ فکما أن العقل یحکم بأن أصل الکلام الصادر من المتکلم لم یصدر منه لغوا بل صدر لغرض الإفهام کذلک یحکم بأن القیود التی یأخذها فی موضوع کلامه لم یأخذها جزافا ومن غیر أثر مترتب علیه، بل لأنها لها دخل فی موضوع

صفحه(۲۳۶)

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلی القدماء

مفهوم الشرط المقام الأول فی دلالة القضیة الشرطیة علی المفهوم وعدمها وطریق إثباتها وجهان:

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلی القدماء وهو لا یختص بالشرط، بل یجری فی جمیع القیود المأخوذة فی الکلام شرطا کانت أو وصفا أو غیرهما.

وغایة تقریبه: أن یقال: إن الکلام الصادر من المتکلم العاقل المختار من حیث إنه فعل من الأفعال الاختیاریة له یحکم العقل بأنه لم یصدر منه لغوا، نظیر سائر أفعاله، وکذلک یحکم بأن صدوره إنما هو لغرض التفهیم لا للأغراض الاخر التی قد یترتب علی التکلم، وذلک لأنها أغراض نادرة لا تقاوم غرض التفهیم الذی وضع الألفاظ إنما هو لأجل سهولته، کما لا یخفی.

وحینئذ فکما أن العقل یحکم بأن أصل الکلام الصادر من المتکلم لم یصدر منه لغوا بل صدر لغرض الإفهام کذلک یحکم بأن القیود التی یأخذها فی موضوع کلامه لم یأخذها جزافا ومن غیر أثر مترتب علیه، بل لأنها لها دخل فی موضوع

صفحه(۲۳۶)

الحکم، فمن ذکر تلک القیود یستکشف أن الموضوع لحکمه المجعول أو المخبر به إنما هو ذات الموضوع مقیدا بها لا معری عنها، ومن عدم ذکر قید آخر یستکشف عدم مدخلیة شئ آخر أصلا، بل المذکور هو تمام الموضوع، ومن المعلوم أن الحکم یدور مدار موضوعه، فبوجوده یوجد، وبعدمه ینعدم.

هذا، ولکن لا یخفی أن مجرد إثبات کون المذکور تمام الموضوع لحکمه المجعول إنما یفید دوران ذلک الحکم مداره وجود أو عدما، وهو لا یثبت المفهوم، لأنه عبارة عن انتفاء سنخ ذلک الحکم عند انتفاء موضوعه بمعنی أن المولی لم یجعل مثل هذا الحکم علی موضوع آخر مغایر لهذا الموضوع من حیث القیود، فمعنی کون بلوغ الماء قدر الکر تمام الموضوع لعدم التنجس هو أن تحقق

ذلك الحكم لا ـ يتوقف على شئ آخر ما عدا ذلك، وأما أن كونه موضوعا منحصر العدم التنجس بمعنى أنه لم يجعل مثل ذلك الحكم على موضوع آخر – كالجارى وماء المطر – فلا يستفاد أصلا حتى يقع التعارض بين دليل الكر وأدلة عاصمية الجارى وماء المطر.

وبالجملة، فهنا شكان: أحدهما: الشك فى كون الموضوع المذكور هو تمام الموضوع لحكمه المجعول، والآخر الشك فى كونه موضوعا منحصر المثل ذلك الحكم بحيث لا يقوم مقامه شئ آخر، ولا ينوب منابه أمر، وغاية الدليل المذكور إنما هو رفع الشك الأول، وإثبات تمامية الموضوع المذكور للموضوعية للحكم المجعول، وما يجدى فى إثبات المفهوم هو رفع الشك الثانى، ولا يرفع بذلك الدليل، كما هو واضح.

ولعله إلى هذا المعنى ينظر كلام السيد فى باب المفهوم (۱) فراجع.

۱ – انظر مناهج الوصول ۲: ۱۷۹، الذريعة إلى أصول الشريعة ۱: ۴۰۶.

(۲۳۷)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)

الوجه الثانى: ما هو المعروف بين المتأخرين

الوجه الثانى: ما هو المعروف بين المتأخرين وقد استدل لإثباتها بوجوه:

الأول: دعوى تبادر العلية المنحصرة من كلمة " إن " وأخواتها، ولا يخفى أن إثبات ذلك موقوف على إثبات دلالة القضية الشرطية على الارتباط بين الشرط والجزاء، ثم كون ذلك الارتباط بنحو اللزوم، ثم كون اللزوم بنحو الترتب، أى ترتب الجزاء على الشرط لا العكس، ولا ـ مجرد الملازمة من دون ترتب، كما فى المعلولين لعلة واحدة، ثم كون الترتب بنحو ترتب المعلوم على علته، ثم كون تلك العلة علة مستقلة، ثم كونها مع الاستقلال منحصرة، ومن الواضح أن إثبات جميع هذه الأمور فى غاية الإشكال، بل نقول: إن المقدار الذى يصحح استعمال كلمة الشرطية هو مجرد الارتباط بين الشرط والجزاء ولو لم يكن ذلك بنحو اللزوم.

ألا ترى أنه يصح أن يقال: إذا جاء زيد فمعه عمرو، فيما لو كان مصاحبا له نوعا من دون رعاية علاقة أصلا، كما أنه يستعمل كثيرا فى موارد اللزوم وفى المراتب التى بعده.

وكيف كان فالإنصاف أن دعوى ذلك خلاف الوجدان.

الثانى: الانصراف، ومما ذكرنا فى التبادر يظهر أن دعواه أيضا مما لا دليل على إثباته.

الثالث: التمسك بإطلاق كلمة " إن " وأخواتها الموضوعة للزوم بتقريب أن مقدمات الحكمة تقتضى الحمل على الفرد الذى لا يحتاج إلى مؤونة التقييد، وهو هنا اللزوم بنحو العلية المنحصرة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى.

صفحه(۲۳۸)

ولكن لا يخفى أنه لا يكون الحكم فى المقيس عليه مسلما، وقد ذكرنا ذلك فى مبحث الأوامر.

وحاصله: أن انقسام الطبيعة بالأقسام إنما يتحقق مع إضافة القيود إليه، سواء كانت وجودية أو عدمية، فبإضافة كل قيد يتحقق قسم من الطبيعة، ولا ـ يعقل أن يكون بعض الأقسام عين المقسم، إذ كونه قسما يساوق عدم اجتماعه مع القسم الآخر أو الأقسام الأخر، وكونه عين المقسم يساوق اتحاده معها، لأن الطبيعة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ولا يعقل اجتماع الوصفين المتناقضين عليه، كما هو واضح.

وحينئذ نقول: إن معنى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو كون المقصود هى الطبيعة اللابشرط، ولو فرض عدم إمكان كونها مقصودة بل كان الغرض متعلقا ببعض أقسامها، فالحمل على بعض الأقسام دون البعض الآخر مع كونها فى عرض واحد ترجيح من

دون مرجح.

نعم، لو كان بعض الأقسام أقل مؤونة من الآخر، لوجب الحمل عليه، ولكنه لا يكون فى أمثال المقام كذلك، ضرورة أن أقسام اللزوم فى عرض واحد ولا يعقل أن يكون بعضها عين المقسم، فتأمل جيدا.

الرابع: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر، يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر، لما أثر وحده، ومقتضى إطلاقها أنه يؤثر كذلك مطلقا.

وذكر فى الكفاية أنه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه (١). انتهى.

١ – كفاية الأصول: ٢٣٣.

(٢٣٩)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

ينبغى التنبيه على أمور: الأمر الأول: فى حقيقة المفهوم

ولكن يظهر جوابه مما تقدم فى جواب إثبات المفهوم من الطريق المنسوب إلى القدماء.

وحاصله: أن مقتضى الإطلاق هو كون الموضوع المذكور تاما من حيث الموضوعية لحكمه المجعول بمعنى أنه لا مدخلية لشئ آخر أصلا، وهذا لا يدل على المفهوم، لأنه لابد فى إثباته من كون الموضوع المذكور منحصرا فى الموضوعية، ومجرد تماميته لا يثبت الانحصار، كما هو واضح.

الخامس: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب آخر، وهو أن مقتضى إطلاق الشرط: تعينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر: تعين الوجوب.

ويظهر جوابه مما تقدم فى الجواب عن الوجه الثالث.

وحاصله: أنا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس عليه، لأنه لا يعقل أن يكون الوجوب التعيينى عين طبيعة الوجوب، التى هى مقسم لها وللوجوب التخييرى، بل كل واحد منهما لا محالة يشتمل على قيد وجودى أو عدمى زائد على أصل الطبيعة، والإطلاق لا يثبت شيئا منهما.

نعم، قد ذكرنا فى مبحث الأوامر أن للمولى الاحتجاج على العبد لو اعتذر باحتمال كونه تخييريا، لأن البعث الصادر منه لابد له من الجواب بإتيان متعلقه، ولكن هذا لا يثبت التعينية، كما تقدم.

السادس: التمسك بإطلاق الجزاء.

وينبغى التنبيه على أمور:

الأمر الأول: فى حقيقة المفهوم إن المراد من المفهوم إنما هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخصه المجعول مترتبا على وجود الشرط، فإنه ينتفى بانتفاء الشرط عقلا.

(٢٤٠)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (١)

وربما توهم: أنه كيف يكون المناط فى المفهوم هو السنخ مع أن الشرط فى القضية الشرطية إنما وقع شرطا للحكم المجعول بإنشائه دون غيره، وهو حكم شخصى ينتفى بانتفاء الشرط عقلا (١)؟!

وأجاب عنه فى الكفاية بما حاصله: أن وضع الهيئات والموضوع له فيها عام كالحروف، فان لمعلق على الشرط إنما هو الوجوب الكلى، والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال (٢).

ولكن قد حقق فيما تقدم أن الموضوع له فى باب الحروف خاص لا عام.

والحق فى الجواب أن يقال: إن المستفاد من القضايا الشرطية هو الارتباط والمناسبة بين الشرط والجزاء الذى هو عبارة عن متعلق الحكم لا نفسه.

وبعبارة أخرى: ظاهر القضية الشرطية هو اقتضاء المجئ فى قولك إن جاءك زيد فأكرمه، لنفس الإكرام، لا وجوبه، إذ تعلق الوجوب به إنما يتأخر عن تلك الاقتضاء وشدة المناسبة المتحققة بينهما، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات العرفية، فإن أمر المولى عبده بإكرام ضيفه عند مجيئه إنما هو لاقتضاء مجئ الضيف إكرامه، فالارتباط إنما هو بين الشرط ومتعلق الجزاء، وظاهر القضية الشرطية وإن كان ترتب نفس الحكم على الشرط إلا أن تعلق الحكم به إنما هو للتوصل إلى المتعلق بعد حصول الشرط، لشدة الارتباط بينهما، وحينئذ فالقائل بالمفهوم يدعى انحصار مناسبة الإكرام مع المجئ بحيث لا ينوب منابه شئ، ولا ارتباط بينه وبين شئ آخر، فإذا انتفى المجئ، فلا يبقى وجه لوجوب الإكرام بعد عدم اقتضاء غير المجئ إياه، فالمعلق على

١ - مطارح الأنظار: ١٧٣ / السطر ١٥ - ١٦.

٢ - كفاية الأصول: ٢٣٧.

(٢٤١)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأمر الثانى: فى تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الشرط فى ظاهر القضية الشرطية وإن كان مفاد الهيئة التى هى جزئية ووجوب شخصى يرتفع بارتفاع الشرط عقلا إلا أن مفادها بنظر العرف هو تعليق الإكرام الذى هو أمر كلى على المجئ، فلا يبقى مع انتفائه وجه لوجوبه.

الأمر الثانى: فى تعدد الشرط واتحاد الجزاء إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما فى قوله: إذا خفى الأذان فقصر وإذا خفى الجدران فقصر فبناء على عدم ثبوت المفهوم - كما هو الحق، وقد تقدم - لا تعارض ولا تنافى بين القضيتين، وأما بناء على المفهوم، فيقع التعارض بينهما، لأن مفهوم الأول عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان، سواء خفى الجدران أو لم يخف، ومفهوم الثانى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران، سواء خفى الأذان أو لم يخف، فهل اللازم تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، أو أنه لا مفهوم لواحد منهما فى هذه الصورة، أو كون الشرط لوجوب القصر هو مجموع الشرطين، أو كونه الجامع بينهما؟ وجوه.

ولابد أولا من بيان أن التعارض هل هو بين المنطوقين ويسرى منهما إلى المفهومين أو بين المفهومين فقط؟

فنقول: الظاهر هو الأول، وذلك لأنه إن كان الوجه فى ثبوت المفهوم هو كون كلمة " إن " وأخواتها موضوعة للعلية المنحصرة، فكل واحد من القضيتين تدل على العلية المنحصرة، فهما بمنزلة قوله: العلة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان، والعلة المنحصرة له هو خفاء الجدران، ومن المعلوم ثبوت التعارض بين نفس هاتين القضيتين، لاستحالة كون شيئين علتين منحصرتين لشئ واحد، وكذا لو كان الوجه فى ثبوت المفهوم هو الانصراف، وأما لو كان الوجه فيه هو الإطلاق بأحد الوجوه المتقدمة، فالظاهر أيضا التعارض بين

(٢٤٢)

صفحهمفاتيح البحث: الأكل (١)، الأذان (٤)، الوجوب (٢)

المنطوقين، لعدم إمكان الأخذ بكلا الإطلاقين.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو قيل بالمفهوم من جهة وضع " إن " وأخواتها للعلية المنحصرة، فالتعارض يقع بين أصالتى الحقيقة الجاريتين فى كلتا القضيتين، ومع عدم المرجح - كما هو المفروض - تسقطان معا، فاللازم هو القول بعدم ثبوت المفهوم فى أمثال المقام.

وكذا لو كان الوجه هو الانصراف فإن الأخذ بمقتضى الانصرافين ممتنع، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلا يجوز الأخذ بشئ منهما. وأما لو كان الوجه هو الإطلاق بأحد الوجوه السابقة، فيقع التعارض بين أصالتى الإطلاق الجاريتين فى كلتا القضيتين، ومع عدم الترجيح لأحدهما على الآخر تسقطان معا، ويزول الانحصار من كلا الشرطين، ويبقى كون كل واحد منهما علة تامة مستقلة لتحقق الجزاء.

هذا لو قيل باستفادة خصوص الانحصار من الإطلاق، فإنه مع عدم حجيته لوجود المعارض لا يضر ببقاء الشرط على عليته التامة، وأما لو قلنا بأن مفاد الإطلاق هو مجموع العلية التامة المنحصرة بمعنى أنه كما يستفاد الانحصار من الإطلاق كذلك يستفاد منه التامية أيضا، وحينئذ فمع التعارض نعلم إجمالا إما بزوال الانحصار من كل واحد من الشرطين وإما بزوال التامية المستتبع لزوال الانحصار.

وبعبارة أخرى: نعلم إجمالا بورود القيد فى كل من القضيتين: إما على الإطلاق المثبت للانحصار، وإما على الإطلاق المنتج للتامية، ومع هذا العلم الإجمالى يسقط الإطلاقان الجاريان فى كل من القضيتين عن الحجية والعلم تفصيلا بعدم الانحصار على أى تقدير، لأنه إن ورد القيد على الإطلاق المثبت له فواضح، وإن ورد على الإطلاق المفيد للتامية، فلم يبق موضوعه أصلا، كما

(۲۴۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الجواز (۱)

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب والمسببات

هو واضح لا يجدى فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشك البدوى حتى يسلم الإطلاقان المثبتان للتامية عن التعارض والتساقط.

وذلك لأن الانحلال يتوقف على العلم التفصيلى بورود القيد على خصوص الإطلاق المفيد للانحصار لا على العلم التفصيلى بعدم الانحصار، وعدم كونه مرادا قطعا، والموجود فى المقام هو الثانى لا الأول، كما هو واضح.

ثم إنه هل تسقط كلتا القضيتين عن الدلالة على المفهوم رأسا بحيث لا ينافيهما مدخلية شئ آخر فى تحقق الجزاء، أو أن سقوطهما عن ذلك إنما هو بالنسبة إلى الشرط المذكور فيهما؟ وجهان.

والحق: التفصيل بين ما لو كان الوجه فى ثبوت المفهوم هو وضع كلمة " إن " وأخواتها للدلالة على العلية المنحصرة أو الانصراف وبين ما لو كان استفادتها من الإطلاق، فعلى الأول تسقطان عن الدلالة على المفهوم رأسا، لأن التعارض بين أصالتى الحقيقة أو الانصرافين فى كل منهما يوجب تساقطهما، فمن أين يدل على نفى مدخلية شئ آخر أو نفى بديل آخر، وعلى الثانى فلا، لأن رفع اليد عن أصالة الإطلاق بالنسبة إلى خصوص قيد لا يوجب رفع اليد عنها بالنسبة إلى قيد آخر شك فى قيديته.

ألا ترى أن رفع اليد عن إطلاق الرقبة فى قوله: أعتق رقبة، بسبب الدليل على التقييد بالمؤمنة - مثل قوله: لا تعتق رقبة كافرة - لا يوجب رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى القيود الأخرى المشكوكة، مثل العدالة وغيرها من القيود.

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب والمسببات لو تعدد الشرط واتحد الجزاء، فهل القاعدة تقتضى التداخل مطلقا، أو عدمه كذلك، أو يفصل بين ما إذا اتحد الجنس فالأول وما إذا تعدد فالثانى؟

(۲۴۴)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، العتق (۱)

وليقدم أمور:

الأول: أن النزاع فى هذا الباب مبنى على إحراز كون الشرطين مثلا علتين مستقلتين بمعنى أن كل واحد منهما يؤثر فى حصول المشروط مستقلا من غير مدخلية شئ آخر، وأما بناء على كون الشرط هو مجموع الشرطين فلا مجال للنزاع فى التداخل وعدمه، إذ لا

يؤثر الشرطان إلا فى شئ واحد، كما هو واضح.

فالبحث فى المقام إنما يجرى بناء على غير الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدمة فى الأمر السابق.

الثانى: أن مورد البحث ما إذا كان متعلق الجزاء طبيعة قابلة للتكثر والتعدد، مثل الوضوء والغسل وأشباههما، وأما إذا لم تكن قابلة للتعدد، كقتل زيد مثلا، فهو خارج عن محل النزاع، لاستحالة عدم التداخل، فمثل قوله: إن ارتد زيد فاقتله، وإن قتل مؤمنا فاقتله، خارج عن المقام.

الثالث: أن التداخل قد يكون فى الأسباب، وقد يكون فى المسببات، والمراد بتداخل الأسباب – الذى هو مورد النزاع فى المقام – هو تأثيرها مع كون كل واحد منها مستقلا لو انفرد عن صاحبه فى مسبب واحد فى حال الاجتماع، والمراد بتداخل المسببات هو الاكتفاء فى مقام الامتثال بإتيان الطبيعة المتعلقة للحكم مرة بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وتأثيرها فى المسببات الكثيرة حسب كثرتها، وربما مثلوا له بمثل: قوله: أكرم هاشميا، وأضف عالما (۱)، حيث إنه لا إشكال فى تحقق الامتثال إذا أكرم العالم الهاشمى بالضيافة.

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۴۹۷.

(۲۴۵)

صفحهمفاتيح البحث: الكرم، الكرامة (۲)، القتل (۱)، الغسل (۱)، الوضوء (۱)

ولكن لا يخفى ما فيه من النظر، فإن الظاهر أن المراد به – كما يظهر من تذييل مبحث تداخل الأسباب به – هو ما إذا كان التكليفان متعلقين بعنوان واحد لا بعنوانين، كما لا يخفى.

الرابع: أن مورد النزاع هو ما تقتضيه القواعد اللفظية بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه.

وحكى عن بعض الأعاظم المعاصرين: استحالة عدم التداخل، نظرا إلى أنه يمكن تعقل تعلق أمر واحد بإيجاد الطبيعة مرتين من غير تعليق على شئ، كما إذا قال: توضأ وضوئين وكذا فيما إذا جمع السببين وأمر بإيجادهما مرتين كما إذا قال: إن بلت ونمت فتوضأ وضوئين، وكذا يجوز تعلق أمرين بطبيعة واحدة فيما إذا كان السبب الثانى مترتبا على الأول دائما، وأما مع عدم الترتب بينهما – كما هو المفروض فى المقام – فلا نتعقل تعلق أمرين بطبيعة واحدة، إذ لا يمكن تقييد الثانى بمثل كلمة الآخر ونحوه، لإمكان حصول السبب الثانى قبل الأول.

ومنه يظهر أنه لا يمكن تقييد كل منهما بمثلها، كما هو واضح (۱).

هذا، ولكن لا يخفى: أن منشأ الاستحالة لو كان مجرد عدم صحة التقييد بمثل كلمة الآخر، فالجواب عنه واضح، لعدم انحصار التقييد بمثله، وذلك لإمكان أن يقيد كل واحد منهما بالسبب الموجب لتعلق التكليف بالطبيعة، وذلك بأن يقال: إن بلت فتوضأ وضوءا من قبل البول، وإن نمت فتوضأ وضوء امن قبل النوم.

۱ – الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى ۱: ۴۴۹ – ۴۵۳، نهاية الأصول: ۳۰۵ – ۳۰۹.

(۲۴۶)

صفحهمفاتيح البحث: البول (۱)، السب (۲)، الجواز (۱)، الوضوء (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

حول مقتضى القواعد اللفظية

حول مقتضى القواعد اللفظية إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد نسب إلى المشهور القول بعدم التداخل (۱).

وقد استدل لهم بوجوه أقواها ما حكى عن العلامة فى المختلف من أنه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإما أن يقتضيا مسببين مستقلين أو مسببا واحدا أو لا يقتضيا شيئا أو يقتضى أحدهما شيئا دون الآخر، والثلاثة الأخيرة فباطلة، فتعين الأولى، وهو المطلوب.

أما الملازمة: فواضح.

وأما بطلان الثاني: فلأن النزاع إنما هو مبنى على خلافه.

وأما الثالث: فلأنه خلاف ما فرض من سببية كل واحد منهما.

وأما الرابع: فلأن استناده إلى الواحد المعين يوجب الترجيح من غير مرجح، وإلى غير المعين يوجب الخلف، لأن المفروض سببية كل واحد (٢).

فيما أفاده الشيخ الأعظم فى هذا المقام وفى تقريرات الشيخ أن محصل هذا الوجه ينحل إلى مقدمات ثلاث:

أحدها: دعوى تأثير السبب الثانى.

ثانيها: أن أثره غير الأثر الأول.

ثالثها: أن تعدد الأثر يوجب تعدد الفعل، والقائل بالتداخل لابد له من منع

١ – كفاية الأصول: ٢٣٩.

٢ – مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣ – ٤٢٤، نهاية الأصول: ٣٠٥.

(٢٤٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الباطل، الإبطال (١)، المنع (١)، السب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

فيما أفاده الشيخ الأعظم فى هذا المقام

حول مقتضى القواعد اللفظية إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد نسب إلى المشهور القول بعدم التداخل (١).

وقد استدل لهم بوجوه أقواها ما حكى عن العلامة فى المختلف من أنه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإما أن يقتضيا مسببين مستقلين أو مسببا واحدا أو لا يقتضيا شيئا أو يقتضى أحدهما شيئا دون الآخر، والثلاثة الأخيرة فباطلة، فتعين الأولى، وهو المطلوب.

أما الملازمة: فواضح.

وأما بطلان الثاني: فلأن النزاع إنما هو مبنى على خلافه.

وأما الثالث: فلأنه خلاف ما فرض من سببية كل واحد منهما.

وأما الرابع: فلأن استناده إلى الواحد المعين يوجب الترجيح من غير مرجح، وإلى غير المعين يوجب الخلف، لأن المفروض سببية كل واحد (٢).

فيما أفاده الشيخ الأعظم فى هذا المقام وفى تقريرات الشيخ أن محصل هذا الوجه ينحل إلى مقدمات ثلاث:

أحدها: دعوى تأثير السبب الثانى.

ثانيها: أن أثره غير الأثر الأول.

ثالثها: أن تعدد الأثر يوجب تعدد الفعل، والقائل بالتداخل لابد له من منع

١ – كفاية الأصول: ٢٣٩.

٢ – مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣ – ٤٢٤، نهاية الأصول: ٣٠٥.

(٢٤٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الباطل، الإبطال (١)، المنع (١)، السب (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

إحدى المقدمات على سبيل منع الخلو، وقد فصل فى إثبات تلك المقدمات ودفع ما اورد عليها (١).

أما المقدمة الأولى: فقد ذكر فى إثباتها كلاما طويلا أخذ كل من المتأخرين عنه شيئا منه، وجعله دليلا مستقلا على القول بعدم التداخل.

فمنهم: المحقق الهمداني في المصباح، حيث قال فيه ما ملخصه: إن مقتضى إطلاق الجزاء وإن كان كفاية ما يصدق عليه الطبيعة من غير تقييد بالفرد المأتي به أولا إلا أن ظهور القضية الشرطية في السببية المستقلة مقدم عليه، لأن الظهور في الأول إطلاقي يتوقف على مقدماته التي منها عدم البيان، ومن المعلوم أن إطلاق السبب منضما إلى حكم العقل بأن تعدد المؤثر يستلزم تعدد الأثر يكون بيانا للجزاء، ومعه لا مجال للتمسك بإطلاقه، وليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر حتى يطالب بالدليل، بل لأن وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقف على إطلاق سببيته، ومعه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه.

نعم التمسك بالإطلاق إنما يحسن في الأوامر الابتدائية المتعلقة بطبيعة واحدة لا في ذوات الأسباب، فإن مقتضى إطلاق الجميع كون ما عدا الأول تأكيدا له، واحتمال التأسيس ينفيه أصالة الإطلاق (۲). انتهى.

وإليه يرجع ما ذكره في الكفاية وجها للقول بعدم التداخل (۳).

ومنهم: المحقق النائيني، فإنه ذكر في تقريراته ما حاصله: أن الأصل اللفظي يقتضي عدم تداخل الأسباب، لأن تعلق الطلب بصرف الوجود من

۱ - مطارح الأنظار: ۱۷۷ / السطر ۲۲ وما بعده.

۲ - مصباح الفقيه، الطهارة: ۱۲۶ / السطر ۹.

۳ - كفاية الأصول: ۲۳۹ - ۲۴۰.

(۲۴۸)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۲)، المنع (۱)، السب (۱)، الوجوب (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (۱)، الطهارة (۱)

الطبيعة وإن كان مدلولا لفظيا إلا أن عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا، بل من باب حكم العقل بأن المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا، وأما أن المطلوب واحد أو متعدد فلا يحكم به العقل، فإذا دل ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب، لا يعارضه شئ أصلا.

ومما ذكرنا انقدح ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لإطلاق الجزاء، لأنه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرة ليس من باب الإطلاق أصلا حتى يقع التعارض، بل يكون ظهور الشرطية في تأثير الشرط مستقلا رافعا حقيقة لموضوع حكم العقل ووارد عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرة يكون ظهور الشرطية حاكما عليه، كما لا يخفى (۱). انتهى.

والجواب عنه وعن سابقه: أن استفادة استقلال الشرط في السببية إنما هو من إطلاق الشرط، كما عرفت في صدر مبحث المفهوم، فهنا إطلاقان: إطلاق الشرط الدال على السببية المستقلة، وإطلاق الجزاء الدال على تعلق الطلب بنفس الطبيعة، ولا تعارض بين الإطلاقين في كل قضية مع قطع النظر عن القضية الأخرى، ضرورة عدم المنافاة بين استقلال النوم مثلا بالسببية وكون المسبب هو وجوب طبيعة الوضوء.

نعم بعد ملاحظة اجتماع القضيتين معا يقع التعارض بينهما، لاستحالة أن يؤثر سببان مستقلان في إيجاد حكمين على طبيعة واحدة، فاللازم في مقام التخلص عن المحذور العقلي أحد أمرين: إما رفع اليد عن إطلاق الشرط في كل منهما، وإما رفع اليد عن إطلاق الجزاء كذلك، ولا ترجيح للثاني على الأول أصلا.

نعم الظاهر أن المتفاهم عند العرف من أمثال هذا النحو من القضايا

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۱: ۴۹۳ - ۴۹۴.

(۲۴۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الوضوء (۱)، الوجوب (۱)، النوم (۱)

الشرطية عدم التداخل، وتأثير كل سبب في مسبب واحد من غير التفات إلى إطلاق متعلق الجزاء، ولزوم تقييده.

ولعل كون المتفاهم بنظر العرف كذلك مما لا ـ مجال لإنكاره إلا أن الكلام فى منشأ استفادتهم، فيمكن أن يكون الوجه فيه قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية التى يوجب كل علة معلولا مستقلا أو استفادة الارتباط بين الشرط ومتعلق الجزاء بمعنى اقتضاء البول مثلا للوضوء واستحقاقه له، فعند الاجتماع يقتضى كل واحد من الشرطين وضوءا مستقلا، أو غير ذلك مما لم نعرفه، فإن العمدة هى ثبوت أصل الظهور بنظر العرف، وقد عرفت أنه لا إشكال فيه، كما أشار إليه المحقق الخراسانى فى حاشية الكفاية فى هذا المقام (۱).

وأما المقدمة الثانية: فيمكن منعها بتقريب أن الشرط إنما يكون سببا لوجوب الوضوء لا لوجوده، كما هو ظاهر القضية الشرطية.

مضافا إلى أنه لو كان علة له لا للوجوب، يلزم عدم الانفكاك بينهما، مع أن من المعلوم خلافه، فتعدد الشرط يوجب تعدد الوجوب، وهو لا ـ يستلزم وجوب إيجاد الفعل متعددا، لإمكان أن يكون الوجوب الثانى تأكيد للوجوب الأول، إذ البعث التأكيدى ليس مغايرا للبعث التأسيسى، والفارق مجرد تعدد الإرادة ووحدتها، ومع إمكان ذلك لابد من إثبات كون البعث للتأسيس.

وبالجملة، يقع التعارض بين إطلاق متعلق الجزاء وإطلاق الشرط فى السببية المستقلة لو كان الوجوبان تأسيسيين، وأما لو كان أحدهما تأكيدا للآخر، فلا تعارض أصلا، ولا ترجيح لرفع اليد عن إطلاق متعلق الجزاء وإبقاء الوجوب على ظاهره لو لم نقل بترجيح العكس، نظرا إلى أن ظهوره فى التأسيسية لا يكون

۱ – كفاية الأصول: ۲۴۲، الهامش ۳.

(۲۵۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۲)، البول (۱)، الوضوء (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

بالغا إلى حد يعارض الإطلاق، وعلى فرض التعارض فلابد على المستدل من إثبات العكس، ورفع احتمال الحمل على التأكيد.

وأجاب عنه فى التقريرات بما حاصله: أنا نسلم كون الأسباب الشرعية أسبابا لنفس الأحكام لا لمتعلقاتها، ومع ذلك يجب تعدد إيجاد الفعل فى الخارج، فإن المسبب هو اشتغال الذمة بإيجاد الفعل، ولا شك أن السبب الأول يقتضى ذلك، فإذا فرضنا وجود مثله فيوجب اشتغالا آخر، إذ لو لم يقتضى ذلك فإما أن يكون بواسطة نقص فى السبب أو فى المسبب، وليس شئ منهما.

أما الأول: فلما هو المفروض.

وأما الثانى: فلأن تعدد الاشتغال ووحدته يتبع قبول الفعل المتعلق له وعدمه، والمفروض فى المقام القبول.

نعم ما ذكره يتم فى الأوامر الابتدائية مع قبول المحل أيضا، لأن مجرد القابلية غير قاضية بالتعدد، والاشتغال الحاصل بالأمر الثانى لا نسلم مغايرته للأمر الأول.

هذا إن أريد من التأكيد تأكيد مرتبة الطلب والوجوب وإن كان حصوله بواسطة لحوق جهة مغايرة للجهة الأولى، كما فى مثل تحريم الإفطار بالمحرم فى شهر رمضان، وإن أريد التأكيد نحو الحاصل فى الأوامر الابتدائية، ففساده أظهر من أن يخفى، فإن الأمر الثانى مرتب على الأول ووارد فى مورده، بخلاف المقام، ضرورة حصول الاشتغال والوجوب على وجه التعدد قبل وجود السبب بنفس الكلام الدال على السببية، فتكون تلك الوجوبات كل واحد منها فى عرض الآخر، فهناك إيجابات متعددة، ويتفرع عليها وجوبات متعددة على وجه التعليق، وبعد حصول المعلق عليه يتحقق الاشتغال بأفراد متعددة.

ويمكن أن يجاب بالتزام أنها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها، ولكنه

(۲۵۱)

صفحهمفاتيح البحث: شهر رمضان المبارك (۱)، السب (۲)

سبب جعلى لا عقلى ولا عادى، ومعنى السبب الجعلى هو أن لها نحو اقتضاء فى نظر الجاعل بحيث لو انقدح فى نفوسنا لكنا جازمين بالسببية، إلا أن الإنصاف أنه لا يسمن، فإن معنى جعل السببية ليس إلا مطلوبية المسبب عند وجود السبب، فالتعويل على الوجه الأول (۱). انتهى ملخصا.

أقول: المراد بتعدد الاشتغال الحاصل من كل سبب لابد وأن يكون هو الوجوب الجائى عقيبه، وقد عرفت أن تعدد الوجوب لا يستلزم تعدد الواجب، لاحتمال أن يكون الوجوب الثانى تأكيدا للأول، فتعدد الاشتغال بهذا المعنى لا يوجب تعدد المشتغل به.

ثم إن قوله: هذا إن أريد من التأكيد إلى آخره، يرد عليه: أن هذا الفرض خارج عن باب التأكيد، لما قد حقق سابقا فى مبحث اجتماع الأمر والنهى من أن متعلق الأحكام هى الطبائع لا الوجودات، فالطبيعة المتعلقة لأحد التحريمين فى المثال تغاير الطبيعة المتعلقة للآخر، ضرورة أن أحدهما يتعلق بالإفطار، والآخر بشرب الخمر مثلا، فأين التأكيد؟

ثم إن اعتبار الترتب فى تحقق معنى التأكيد - كما عرفت فى كلامه - مندفع بأن الوجوب التأكيدى ليس بمعنى استعمال الهيئة - مثلا - فى التأكيد حتى يستلزم وجود وجوب قبله بل المستعملة فيه هو نفس الوجوب والتأكيد ينتزع من تعلق أزيد من واحد بشئ واحد.

ألا ترى أنه يتحقق التأكيد بقول: اضرب، والإشارة باليد إليه فى آن واحد من دون تقدم وتأخر.

ثم إن الجواب الأخير - الذى ذكر أن الإنصاف أنه لا يسمن - قد جعله

۱ - مطارح الأنظار: ۱۸۰ / السطر ۱ - ۱۶.

(۲۵۲)

صفحهمفاتيح البحث: شرب الخمر (۱)، يوم عرفة (۲)، النهى (۱)، السب (۱)، الوجوب (۱)

المحقق العراقى جوابا مستقلا عن الإشكال، واعتمد عليه، وقد عرفت منا سابقا استظهاره، ولكنه لا يندفع به الإشكال، لأن الشرطين إنما يقتضيان نفس طبيعة متعلق الجزاء، وبعد حصولها مرة بعدهما قد عمل بمقتضاهما معا، كما لا يخفى.

هذا كله فى الأنواع المتعددة، وأما التداخل وعدمه بالنسبة إلى فردين من نوع واحد، فقد يقال بابتناء ذلك على أن الشرط هل هو الطبيعة أو الأفراد.

فعلى الأول فلابد من القول بالتداخل، لأن الفردين أو الأفراد من طبيعة واحدة لا يعد بنظر العرف إلا فردان أو أفراد منها، فزيد وعمرو بنظر العرف فردان من الإنسان، لا إنسانان، كما هو كذلك بنظر العقل.

وعلى الثانى فلابد من القول بعدم التداخل، لظهور الشرطية فى كون كل فرد سببا مستقلا للجزاء.

هذا، ولكن لا ـ يخفى أن مورد النزاع هو ما إذا كان كل واحد من الأفراد سببا مستقلا، وإلا فلا يشمله النزاع فى المقام، فدخوله فيه يبتنى على كون الشرط هى الأفراد، لا أن القول بعدم التداخل مبنى عليه، كما هو صريح ذلك القول المحكى، وحينئذ فيجرى فيه جميع ما تقدم فى النوعين والأنواع المختلفة، والظاهر أن المتفاهم منها بنظر العرف أيضا عدم التداخل بالنسبة إلى الأفراد من جنس واحد، فتأمل.

وأما المقدمة الثالثة الراجعة إلى أن تعدد الأثر يوجب تعدد الفعل التى يعبر عنها بعدم تداخل المسببات: فقد ذكر الشيخ فى التقريرات: أن لا مجال لإنكارها بعد تسليم المقدمتين السابقتين، لأنا قد قررنا فى المقدمة الثانية أن متعلق التكاليف حينئذ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضا على ذلك التقدير، إلا أن يكون ناسخا لحكم السببية، وأما تداخل الأغسال فبواسطة

(۲۵۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الغسل (۱)، دولة العراق (۱)

تداخل ماهياتها، كما كشف عنه رواية الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالما، وإن سلم عليك فأضف هاشميا، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمى على وجه الضيافة، وأين ذلك من تداخل الفردين (۱). انتهى ملخصا.

ولا ـ يخفى أن المراد بكون متعلق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول إن كان هو الفرد الخارجى، فعدم اجتماع

الفردین مسلم لاـ ریب فیه، إلاـ أنه لاـ ینبغی الإشکال فی بطلانه، لأن الموجود الخارجی یستحیل أن یتعلق التکلیف به بعثا کان أو زجرا، کما قد حققناه سابقا فی مبحث اجتماع الأمر والنهی بما لا مزید علیه، وإن کان المراد هو العنوان الذی یوجب تقیید الطبیعة، فنقول: إن القیود المقسمة للطبیعة علی نوعین: نوع تکون النسبة بین القیود التخالف بحیث لاـ مانع من اجتماعها علی شئ واحد، کتقیید الإنسان مثلا بالأبیض والرومی، ونوع تکون النسبة بینها التباین، کتقییده بالأبیض والأسود، ومرجع القول بعدم التداخل إلی استحالة تعلق تکلیفین بطبیعة واحدة، ولزوم تقییدها فی کل تکلیف بقید یغایر القید الآخر، وأما لزوم کون التغایر علی نحو التباین، فممنوع جدا، بل یستفاد من ورود الدلیل علی التداخل کون التغایر بنحو التخالف الغیر المانع من الاجتماع، فلا یلزم أن یکون ناسخا لحکم السببیة، کما أفاده فی کلامه.

نعم مع عدم ورود الدلیل علیه لاـ مجال للاعتناء باحتمال کون التغایر بنحو التخالف فی مقام الامتثال، لأن التکلیف الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة، ومع الإتیان بوجود واحد لا یحصل الیقین بالبراءة عن التکلیفین المعلومین، کما هو واضح.

۱ – مطارح الأنظار: ۱۸۰ – ۱۸۱.

صفحه(۲۵۴)

الأمر الرابع: فی اعتبار وحدة المنطوق والمفهوم إلا فی الحکم

الأمر الرابع: فی اعتبار وحدة المنطوق والمفهوم إلا فی الحکم لابد – بناء علی ثبوت المفهوم – من أخذ جمیع القیود المأخوذة فی الشرط أو الجزاء فی ناحیة المفهوم أیضا، فقوله: إن جاءک زید وأکرمک فأکرمه یوم الجمعة، یکون مفهومه هکذا: إن لم یجئک زید أو لم یکرمک فلا تکرمه یوم الجمعة.

وکذا لاـ إشکال فی أن المنفی فی المفهوم فیما لو کان الحکم فی المنطوق حکما مجموعیا هو نفی المجموع بحیث لا ینافی ثبوت البعض.

وإنما الإشکال فیما إذا کان الحکم فی المنطوق حکما عاما، فهل المنفی فی المفهوم نفی ذلک الحکم بنحو العموم، أو نفی العموم الغیر المنافی لثبوت البعض؟

مثلاـ قوله (علیه السلام "): الماء إذا بلغ قدر کر لا ینجسه شئ (" ۱) هل یکون مفهومه أنه إذا لم یبلغ ذلک المقدار ینجسه جمیع الأشیاء النجسة، أو أن مفهومه: تنجسه بالشئ الغیر المنافی لعدم تنجسه ببعض النجاسات؟ وهذا هو النزاع المعروف بین صاحب الحاشیة والشیخ (قدس سرهما)، وقد بنی الشیخ المسألة علی أن کلمة " الشئ " المأخوذة فی المنطوق هل أخذت مرآتا للعناوین النجسة، مثل البول والمنی والدم وغیرها بحیث کأنها مذکورة بدله، أو أنها مأخوذة بعنوانه بحیث لابد من أخذه فی المفهوم بعنوانه؟ فعلی الأول یصیر مفهومه یتنجس الماء القلیل بجمیع أنواع النجاسات، وعلی الثانی لا ینافی عدم تنجسه

۱ – الکافی ۳: ۲ / ۱، وسائل الشیعة ۱: ۱۵۹، کتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ۹، الحدیث ۶.

(۲۵۵)

صفحهمفاتیح البحث: البول (۱)، النجاسة (۲)، کتاب وسائل الشیعة للحر العاملی (۱)، الطهارة (۱)

ببعضها، کما لا یخفی (۱).

هذا، وأنت خبیر بأن المفهوم عبارة عن انتفاء الحکم فی المنطوق عند انتفاء الشرط مثلا، لا ثبوت حکم نقیض الحکم فی المنطوق، وحینئذ فمفهوم المثال عبارة عن أن الماء إذا لم یبلغ قدر کر لیس بلا ینجسه شئ لا أنه ینجسه شئ حتی یقال بأن النکرة فی الإثبات لا یفید العموم، بل مدلول القضیة المفهومیة هو انتفاء الحکم المنشأ فی المنطوق، وانتفاؤه فی المقام لا ینافی ثبوت التنجس بجمیع النجاسات، کما أنه لا ینافی ثبوته ببعضها، ولا دلالة لها علی أحد الأمرین أصلا.

ويظهر الكلام فى مفهوم الوصف مما تقدم فى مفهوم الشرط.

۱ - مطارح الأنظار: ۱۷۴ / السطر ۲۹.

(۲۵۶)

صفحهمفاتيح البحث: النجاسة (۱)

المقام الثانى: فى مفهوم الغاية

مفهوم الغايـة المقام الثانى فى مفهوم الغايـة يقع الكلام فى مفهوم الغايـة بمعنى دلالتها على انتفاء الحكم فيما بعـدها بناء على دخولها فى المغيى، أو انتفاؤه فيها وفيما بعدها بناء على خروجها عنه.

والمعروف بين المتـأخرين: التفصيـل بين مـا إذا كانت الغايـة قيـدا للحكم وبين ما إذا كانت قيـدا للموضوع بالدلالـة على المفهوم فى الأول دون الثانى.

والوجه فى الثانى واضح، لأنه يصير حينئذ من قبيل الوصف، وقد عرفت أنه لا مفهوم له.

وأما وجه الدلالة على المفهوم فى الأول: فهو على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى كتاب الدرر عبارة عن أن الغاية بحسب مـدلول القضـية جعلت غايـة للحكم المسـتفاد من قوله: اجلس، مثلا، وقـد حقق فى محله أن مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئى الخارجى، فتكون الغايـة فى القضـية غايـة لحقيقـة الطلب المتعلق بالجلوس، ولازم ذلك هو ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قيل بدلالة الهيئة على الطلب الجزئى، فالغاية لا تدل إلا على

(۲۵۷)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

ارتفاعه عندها، وهو لا ينافى وجود جزئى آخر من سنخ ذلك الطلب بعدها.

ولكنه اختار فى الأواخر أنه لا تـدل الغايـة على المفهوم ولو كانت قيـدا للحكم، فقال فى حاشـية الدرر ما هذه عبارته: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيمـا اخـذ فيه الغايـة قيـدا للحكم، كمـا فى: اجلس من الصبح إلى الزوال، لمساعـدة الوجـدان على أنـا لو قلنا بعد الكلام المـذكور: وإن جاء زيـد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفـة لظاهر الكلام الأول، فهـذا يكشف عن أن المغيى ليس سـنخ الحكم من أى علـة تحقق بل السـنخ المعلول لعلة خاصة سواء كانت مذكورة كما فى إن جاء زيد فاجلس من الصـبح إلى الزوال، أم كانت غير مذكورة، فإنه مع عدم الذكر أيضا يكون لا محالة هنا علة يكون الحكم المذكور مسببا عنها (۱). انتهى.

وأنت خبير بأن الغايـة إذا كانت غاية لطبيعة الطلب المتعلقة بالجلوس مثلا، فلا محالة ترتفع الطبيعة عند وجودها، وإلا فلا معنى لكونها غاية لنفس الطبيعة، ويكشف من ذلك ارتفاع علته وعدم قيام علة أخرى مقامه.

وبعبارة أخرى: بعد كون القضـية بنظر العرف ظاهرة فى ارتفاع الطلب عند وجود الغاية لا مجال للإشـكال فى الدلالة على المفهوم من جهة ما ذكر، لأن ذلك مستلزم لكون العلة واحدة بحيث لا يقوم مقامها علة أخرى.

هـذا مضافا إلى أن العرف لا يتوجه ولا ينظر إلى مسألـة العلـة أصـلا، كما لا يخفى، إلا أن كون الهيئـة مفادها هو إنشاء حقيقـة الطلب وكليه قـد عرفت ما فيه سابقا، فإن الوضع والموضوع له فى الحروف ليسا عامين، بل الموضوع له خاص، إلا أن المتفاهم فى المقام من القضية الغائية كون المغيى هو حقيقة

۱ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ۲۰۴ - ۲۰۵.

(۲۵۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)

الطلب بحيث ترتفع عند وجود الغاية، كما يظهر بمراجعة العرف، فالحق ثبوت مفهوم الغاية.

ثم إن هنا خلافا آخر، وهو: أن الغاية هل تكون داخلة فى المغيى أو خارجة عنها؟

ولا يخفى أن المراد بالغاية هنا هو مدخول مثل " إلى " و " حتى " مما له أجزاء، لا نهاية الشئ، فإن البحث فيها بالمعنى الثانى ليس شأن الأصولى، بخلاف الأول.

والحق خروجها عن المغيى، سواء كانت غاية للموضوع أو الحكم.

والدليل على ذلك مراجعة الاستعمالات العرفية، فإن قول القائل: سرت من البصرة إلى الكوفة لا يدل على استمرار السير فى جزء من الكوفة أيضا بحيث لو وصل إلى جدار الكوفة من دون أن يدخل فيها، لكان هذا القول منه كذبا، بل نقول: إن دعوى دخول تالى كلمة " من " فى الموضوع أو الحكم ممنوعة أيضا، كما يظهر بالتأمل فى المثال، فالإنصاف خروج الغاية عن المغيى حكما كان أو موضوعا، فالتفصيل بينهما بدخولها فيه فى الثانى دون الأول - كما فى الدرر - فى غير محله، كما أن دعوى خروج غاية الحكم عن النزاع فى هذا المقام - كما فى الكفاية - ممنوعة جدا، كما أشار إليه فى الحاشية فراجع (١).

١ - كفاية الأصول: ٢٤۶ - ٢٤٧.

(٢٥٩)

صفحهمفاتيح البحث: مدينة الكوفة (٣)، مدينة البصرة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

المقصد الرابع فى العام والخاص وفيه مقدمة وفصول:

صفحه(٢۶١)

المقصد الرابع: فى العام والخاص وفيه مقدمة وفصول: مقدمة

مقدمة مقدمة وقبل الخوض فى بحوث العام والخاص لا بأس بذكر أمور:

الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع اعلم أن الألفاظ الموضوعة بإزاء الطبائع الكلية لا تكون حاكية إلا عن نفس تلك الماهيات التى وضعت بإزائها، فلفظ الإنسان الموضوع لطبيعة الإنسان - التى هى عبارة عن الحيوان الناطق - لا يحكى إلا عن نفس تلك الحقيقة، ولا يعقل أن يكون حاكيا عن الخصوصيات التى تجتمع مع الطبيعة فى الوجود الخارجى وتتحد معها فى الواقع، وذلك لأنه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة للعناوين المتحدة معها فى عالم الوجود الذى هو مجمع المتفرقات بعد ثبوت المغايرة بينها فى عالم المفهومية، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مرآة لأصل الوجود بعد وضوح المغايرة بينها وبينه فضلا عن الخصوصيات الوجودية، والاتحاد فى الوجود الخارجى لا ينافى عدم الحكاية فى عالم المفهوم، كما هو واضح.

نعم قد وضع فى كل لغة ألفاظ تدل على الكثرات والوجودات، كلفظة " كل " وأمثالها فى لغة العرب، فعند إضافته إلى كل شئ يفيد أفراد ذلك الشئ

صفحه(٢۶٣)

وفيها أمور: الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع

مقدمة مقدمة وقبل الخوض فى بحوث العام والخاص لا بأس بذكر أمور:

الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع اعلم أن الألفاظ الموضوعة بإزاء الطبائع الكلية لا تكون حاكية إلا عن نفس تلك الماهيات التى وضعت بإزائها، فلفظ الإنسان الموضوع لطبيعة الإنسان - التى هى عبارة عن الحيوان الناطق - لا يحكى إلا عن نفس تلك

الحقيقة، ولا يعقل أن يكون حاكيا عن الخصوصيات التى تجتمع مع الطبيعة فى الوجود الخارجى وتتحد معها فى الواقع، وذلك لأنه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة للعناوين المتحدة معها فى عالم الوجود الذى هو مجمع المتفرقات بعد ثبوت المغايرة بينها فى عالم المفهومية، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مرآة لأصل الوجود بعد وضوح المغايرة بينها وبينه فضلا عن الخصوصيات الوجودية، والاتحاد فى الوجود الخارجى لا ينافى عدم الحكاية فى عالم المفهوم، كما هو واضح.

نعم قد وضع فى كل لغة ألفاظ تدل على الكثرات والوجودات، كلفظة " كل " وأمثالها فى لغة العرب، فعند إضافته إلى كل شئ يفيد أفراد ذلك الشئ

صفحه(۲۶۳)

الأمر الثانى: فى الفرق بين العام والمطلق

وإن كان مدخوله لا يدل إلا على نفس الطبيعة، كما ذكرنا، ويعبر عنها بألفاظ العموم، فقوله: أكرم كل إنسان، يفيد وجوب إكرام جميع ما يصدق عليه الإنسان، ويتحد معه فى الخارج، وهذا المعنى يستفاد من كلمة " كل " وأما الإنسان فقد عرفت أنه لا يحكى إلا عن نفس الطبيعة.

الأمر الثانى: فى الفرق بين العام والمطلق ثم لا يخفى أن معنى العموم - كما عرفت - يرجع إلى دلالة الألفاظ الموضوعة له عليه بالدلالة اللفظية، نظير جميع الدلالات اللفظية، وأما الإطلاق - كما عرفت سابقا - فهو يرجع إلى أن المتكلم العاقل المختار إذا صار بصدد بيان جميع ماله دخل فى موضوع حكمه ولم يأخذ إلا ما نطق به وسمعه المخاطب يستفاد من ذلك كون المذكور هو تمام الموضوع لحكمه، ولا مدخلية لشئ آخر أصلا، وهذه الدلالة ليست من باب دلالة الألفاظ على معانيها، ضرورة أن قوله: أعتق رقبة، لا يدل إلا على وجوب عتق الرقبة واستفادة الإطلاق بالنسبة إلى الرقبة إنما هى من باب حكم العقل بأن المتكلم الكذائى الذى بصدد البيان محكوم بظاهر كلامه، لأنه لو كان شئ آخر دخيلا فى موضوع حكمه، لكان اللازم عليه أن يذكر، فهى نظير دلالة الفعل الصادر من العاقل المختار على كون صدوره عن اختيار وإرادة، ودلالة التكلم على كون مضمون الكلام مقصودا للمتكلم، وحينئذ فباب الإطلاق لا ربط له بباب العموم أصلا، فما وقع من كثير منهم من أن العموم قد يستفاد من جهة الوضع، وقد يستفاد من القضية عقلا، وقد يستفاد من جهة الإطلاق مع وجود مقدماته ليس على ما ينبغى، لأن المستفاد من مقدمات الحكمة إنما هو الإطلاق لا العموم، فهو قسيم له لا أنه قسم منه، كما عرفت.

(۲۶۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۴)، الكرم، الكرامة (۱)، الإختيار، الخيار (۱)، الوجوب (۲)، العتق (۲)

الأمر الثالث: فى استغناء العام عن مقدمات الحكمة

الأمر الثالث: فى استغناء العام عن مقدمات الحكمة ثم إن هنا إشكالا، وهو أنه ليس لنا لفظ عام يدل على العموم مع قطع النظر عن جريان مقدمات الحكمة، ضرورة أن كلمة " كل " لا تدل إلا على استيعاب أفراد مدخوله، وأما أن مدخوله مطلق أو مقيد فلا يستفاد منها أصلا، فإنها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقا، فهى تدل على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيدا، فهى تدل على جميع أفراد المقيد، فاستفادة العموم بالنسبة إلى جميع أفراد المطلق موقوفة على إحراز كون المدخول مطلقا، وذلك يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، كما هو واضح.

وقد أجاب عنه فى الدرر (۱) بما لا يرجع إلى محصل.

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إن مقدمات الحكمة حيث تجرى تكون نتيجتها إثبات الإطلاق فى موضوع الحكم بمعنى أن تمام

الموضوع لحكمه المجعول إنما هي الطبيعة معراة عن جميع القيود، وذلك حيث يكون الأمر دائرا بين كون الموضوع هي نفس الطبيعة أو هي مقيدة، وأما في أمثال المقام مما لا يكون الموضوع هو الطبيعة بل أفرادها - كما فيما نحن فيه - فلا مجال لإجراء المقدمات في مدخول ألفاظ العموم بعد وضوح أن الموضوع ليس هو المدخول، بل هو مع مضمون تلك الألفاظ الدالة على استيعاب الأفراد.

نعم بعبارة أخرى نقول: التعبير بلفظ العموم الذي يدل على الاستيعاب ظاهر في كون المتكلم متعرضا لبيان موضوع حكمه، والتعرض ينافي الإهمال،

١ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢١٠ - ٢١١.

(٢٦٥)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)

الأمر الرابع: في أقسام العموم

وحينئذ فالشك في كون الموضوع هو جميع أفراد الرجل مثلا أو أفراد الرجل العالم ينشأ من احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، وهو مدفوع بالأصل.

وبالجملة، فمجرى المقدمات هو ما إذا دار الأمر بين الإهمال وغيره، وفي المقام لا مجال لاحتمال الإهمال بعد كون المتكلم متعرضا لبيان الموضوع، وأنه هو جميع الأفراد، إذ بعد دلالة الكلام على هذه الجهة يكون لا محالة الشك في سعة الموضوع وضيقه، مستندا إلى احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، وقد عرفت أنه مدفوع بالأصل العقلائي الذي يقتضي العدم، فظهر أن دلالة مثل لفظة " كل " على العموم لا تحتاج إلى مقدمات الحكمة أصلا، فتأمل فإنه دقيق.

الأمر الرابع: في أقسام العموم ثم إن للعموم أقساما من الاستغراقي والمجموعي والبدلي، والمراد بالأول هو الشمول لجميع الأفراد بلا لحاظ الوحدة بينهما، وبالثاني هو جميعها مع ملاحظة كونها شيئا واحدا، وبالثالث هو الشمول بحيث يكتفي بواحد منها في مقام الامتثال.

والظاهر أن كلمة " كل " ونظائرها تدل على العموم الاستغراقي، ولعل كلمة المجموع دالة على المجموعي.

والظاهر أيضا أن كلمة " أي " ونظائرها تدل على البدلي.

ولا يخفى أن هذه الأقسام الثلاثة ثابتة للموضوع مع قطع النظر عن تعلق الحكم به، كما يشهد بمراجعة العرف، فإنه لو سمع أحد منهم "كل رجل " مثلا لا يفهم منه إلا العموم الاستغراقي ولو لم يعلم حكم ذلك الموضوع فضلا عن كيفية تعلقه به.

(٢٦٦)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الوسعة (١)، الشهادة (١)

فما ذكره صاحب الكفاية - وتبعه بعض من أجلاء تلامذته (١) - من أن هذه الأقسام إنما هي بلحاظ كيفية تعلق الأحكام، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو الشمول، مما لا يصح أصلا، فإن الجمع بين ذلك وبين كون كل واحد منها مدلولا عليه بلفظ غير ما يدل على الآخر - كما اعترف في حاشية الكفاية (٢) - مستبعد جدا، فإن دلالة الألفاظ على ما وضعت بإزائها لا يرتبط بباب تعلق الأحكام أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

ثم إن هذا التقسيم لا يجري في باب الإطلاق أصلا، ضرورة أن معنى الإطلاق هو مجرد كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول بلا مدخلية لشئ آخر، فقوله: جئني برجل، لا يفيد إلا مجرد كون الغرض مترتبا على مجئ الرجل، وأما شموله لجميع ما يصدق عليه والتخيير بينه فهو حكم عقلي مترتب على تعلق الحكم بنفس الطبيعة، لا أنه يستفاد من الكلام هذا النحو من الإطلاق.

والدليل على ذلك أنه لو كان المستفاد من الكلام الإطلاق الذى يسمونه بالإطلاق البدلى، لكان قوله بعد هذا الكلام ": أى رجل" تأكيد الاستفادة مضمونه من قوله: جئنى برجل، مع أنه ليس كذلك بداهة، بل إنما هو تصريح بما يحكم به العقل بعد تعلق الحكم بنفس الطبيعة من التخيير بين أفرادها.

ولا يتوهم أنه تصريح بالإطلاق، فإن معنى التصريح به هو أن نقول: إن تمام الموضوع الحكمى هو الرجل مثلا من دون قيد لا أن نقول بما يحكم به العقل بعد استفادة الإطلاق، فتدبر.

۱ – مقالات الأصول ۱: ۴۳۰.

۲ – كفاية الأصول: ۲۵۳.

(۲۶۷)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

الأمر الخامس: فيما عد من الألفاظ الدالة على العموم

الأمر الخامس: فيما عد من الألفاظ الدالة على العموم قد عد من الألفاظ الدالة على العموم: النكرة فى سياق النفى، أو النهى، وكذا اسم الجنس الواقع فى سياق أحدهما، بتقريب أنه لا تكاد تكون الطبيعة معدومة إلا إذا كانت معدومة بجميع أفرادها، وإلا فهى موجودة، وظاهره تسليم أنه لا يدل على العموم لفظا، وهو كذلك، ضرورة أن قوله: ليس رجل فى الدار، لا يكون شئ من ألفاظه دالا على العموم، فإن كلمة النفى موضوعة لنفى مدخوله، ورجل يدل على نفس الطبيعة، وتنوينه المسمى بتنوين التنكير يدل على تقيد الطبيعة بالوحدة اللا بعينها، وتوهم ثبوت الوضع لمجموع الجملة مما لا ينبغى أن يصغى إليه، فاللفظ لا يدل على العموم أصلا.

وأما دلالته عليه عقلا فقد عرفت سابقا من أن ما اشتهر بينهم من وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانعدامها بانعدام جميع الأفراد خلاف حكم العقل، فإن الطبيعة كما توجد بوجود فرد كذلك تنعدم بانعدام فرد ما، ولا ينافى انعدامها وجودها بوجود فرد آخر، ولا يلزم التناقض، لأنها متكثرة حسب تكثر الأفراد.

نعم هو مقتضى حكم العرف لا العقل.

هذا، ولكن لا يخفى أن دلالته عليه مبنية على كونها مأخوذة بنحو الإرسال، وأما إذا أخذت مبهمة قابلة للتقييد، فلا يستفاد منه العموم.

ومن هنا تعرف أن عد النكرة الكذائية من جملة ألفاظ العموم مما لا يصح، بل غايته الدلالة على الإطلاق بعد جريان مقدمات الحكمة فى مدخول النفى وضم حكم العرف، كما لا يخفى.

وهكذا الحال فى المفرد المعرف باللام، فإن توهم دلالته على العموم وضعا مندفع بوضوح الفرق بين قوله: * (أحل الله البيع) * وقوله: أحل الله كل

(۲۶۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۱)، البيع (۱)

بيع، بل لا يدل إلا على الإطلاق بعد جريان المقدمات، فهو أيضا لا يكون من الألفاظ الدالة على العموم.

وأما الجمع المحلى باللام: فالظاهر أن دلالته على العموم بحسب الوضع مما لا إشكال فيه، إلا أن الكلام فى كون مدلوله هل هو العموم الاستغراقى أو المجموعى؟ قد يقال بالثانى، نظرا إلى أن مدخول اللام هو الجمع، وهو لا ينطبق على كل فرد فرد بل على جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق وغاية ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع مع حفظ معنى الجمعية.

هذا، ولكن لا يخفى أن الجمع كعلماء مثلا لا يدل على كون أفراد العالم ملحوظا بنحو الاجتماع، فالألف واللام التى يرد عليه لا يقتضى إلا استغراق أفراد العالم بلا ملاحظة الوحدة بينهما أصلا، ومن هنا تعرف أن ما أجاب به المحقق النائينى على ما فى التقريرات

لا يتم أصلا، فراجع.

(٢٦٩)

صفحهمفاتيح البحث: البيع (١)

الفصل الأول: في حجية العام المخصص في الباقي

حجية العام المخصص في الباقي الفصل الأول في حجية العام المخصص في الباقي هل العام المخصص حجة فيما بقي مطلقا، أوليس بحجة كذلك، أو يفصل بين المخصص المتصل والمنفصل بالحجية في الأول دون الثاني؟

حول مجازية العام المخصص وعدمها والعمدة في مبنى المسألة هو: أن التخصيص يوجب المجازية في العام أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما اشتهر بينهم، بل إنما هو عبارة عن استعمال اللفظ في نفس الموضوع له كالحقيقة بدعوى أن ذلك المعنى المقصود هو من مصاديق المعنى الموضوع له، وهذه هي الفارق بين الحقيقة والمجاز، فإن استعمال اللفظ في معناه في الأول لا يحتاج إلى ادعاء أصلا، بخلاف المجاز.

وبعبارة أخرى: المقصود في المقامين هو نفس المعنى الموضوع له، غاية

(٢٧٠)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (٢)

حول مجازية العام المخصص وعدمها

حجية العام المخصص في الباقي الفصل الأول في حجية العام المخصص في الباقي هل العام المخصص حجة فيما بقي مطلقا، أوليس بحجة كذلك، أو يفصل بين المخصص المتصل والمنفصل بالحجية في الأول دون الثاني؟

حول مجازية العام المخصص وعدمها والعمدة في مبنى المسألة هو: أن التخصيص يوجب المجازية في العام أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما اشتهر بينهم، بل إنما هو عبارة عن استعمال اللفظ في نفس الموضوع له كالحقيقة بدعوى أن ذلك المعنى المقصود هو من مصاديق المعنى الموضوع له، وهذه هي الفارق بين الحقيقة والمجاز، فإن استعمال اللفظ في معناه في الأول لا يحتاج إلى ادعاء أصلا، بخلاف المجاز.

وبعبارة أخرى: المقصود في المقامين هو نفس المعنى الموضوع له، غاية

(٢٧٠)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (٢)

الأمر أنه ادعى المتكلم تطبيقه على ما ليس مصداقا له في الواقع في المجاز.

والسر في ذلك: أنه لو لم يكن هذا الادعاء في البين بل كان المجاز عبارة عن مجرد استعمال اللفظ الموضوع للأسد مثلا في زيد من دون ادعاء أنه من أفراد الأسد حقيقة، لم يكن للاستعمال المجازي حسن أصلا، فأي حسن في مجرد تغيير اللفظ وتبديله بلفظ آخر؟ كما هو واضح لا يخفى.

وهذا لا فرق فيه بين المجاز المرسل والاستعارة، فإن استعمال كلمة " القرية " في أهلها في قوله تعالى: * (واسئل القرية) * (١) لا يكون محسنا إلا إذا كان المقصود كون القرية كأهلها شاهدة على المطلب وعالمة بها بحيث صار من شدة الوضوح معلوما عند نفس القرية أيضا، والتأمل في جميع الاستعمالات المجازية يرشدنا إلى هذا المعنى.

إذا عرفت معنى المجاز، يظهر لك أن تخصيص العام في أكثر العمومات المتداولة الشائعة لا يستلزم المجازية في العام أصلا، إذ ليس

المقصود فيها ادعاء كون ما عدا مورد المخصص هو نفس العام بحيث كأنه لم يكن المخصص من أفراد العام أصلا، فإن قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) * (٢) لا يتضمن ادعاء أن العقود الفاسدة - كالربا ونظائره - لا تكون عقدا حقيقة، بل العقد إنما ينحصر فی العقود النافذة الماضية فی الشريعة، فباب العموم والخصوص ليس له كثير ربط بالمجاز بالمعنى المتقدم.

نعم يبقى الكلام فی الجمع بين العموم الظاهر فی شمول الحكم لجميع

١ - يوسف (١٢): ٨٢.

٢ - المائدة (٥): ١.

(٢٧١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الشهادة (١)

الأفراد وبين الخصوص الظاهر فی عدم كون مورده مقصودا من أول الأمر، إذ ليس التخصيص كالنسخ، كما هو واضح.

والتحقيق فيه أن يقال: إن هذا النحو الذی يرجع إلى إلقاء القاعدة الكلية أولا ثم بيان المستثنيات شائع بين العقلاء المقننين للقوانين العرفية والجاعلين للقواعد التی يتوقف النظام عليها، فإن التأمل فيها يرشد إلى أن دأبهم فی ذلک هو جعل الحكم الكلی أولا ثم إخراج بعض المصاديق عنه.

ولابد فی مقام الجمع بينهما من أن يقال بأن البعث الكلی المنشأ أولا أو الزجر كذلک وإن كان بعثا كليا حقيقة وزجرا كذلک إلا أنه لا يكون المقصود منه الانبعاث أو الانزجار فی الجميع، بل الانبعاث والانزجار فی بعض الأفراد دون البعض الآخر، والكاشف عن عدم كون البعث الكلی لغرض الانبعاث فی الكل هو ورود التخصيص الدال على عدم كون مورده مقصودا من أول الأمر أصلا، فقوله: أكرم العلماء، بعث إلى إكرام جميع العلماء حقيقة إلا أن إخراج الفساق منهم يكشف عن أن البعث المتوجه إليهم أيضا فی ضمن الجميع لا يكون لغرض الانبعاث بل لغرض آخر، والفائدة فی هذا النحو من جعل الحكم يظهر فی موارد الشک فی التخصيص، كما سيأتی.

وما ذكرنا هو الذی يرجع إليه قولهم: بأن التخصيص تخصيص فی الإرادة الجدية لا الاستعمالية، فإن المراد بالإرادة الاستعمالية هو أن ظاهر الاستعمال هو تعلق البعث مثلا بجميع أفراد العلماء وإن كان فی الواقع لا يكون المقصود - أی تحقق الانبعاث - إلا بالنسبة إلى غير الفاسق منهم، لا أن كلمة " العلماء " قد أريد منها الجميع استعمالا لا جدا حتى يقال - كما فی تقرير المحقق النائينی - بأنا لا نتصور للاستعمال إرادة مغايرة للإرادة الجدية، فهی - أی كلمة " العلماء - " إن

(٢٧٢)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (٤)، الوقوف (١)، الكرم، الكرامة (١)

أريد معناها، فقد أريد جدا، وإلا يكون هازلا (١)، وذلک ينشأ من عدم الوصول إلى مرادهم فإنک عرفت أن مرادهم من الإرادة الاستعمالية هو أن تعلق الحكم بجميع الأفراد مدلول عليه بظاهر الاستعمال، ولكن تعلقه فی الواقع إنما هو ببعض الأفراد، فراجع كتاب الدرر (٢) تجده مصرحا بما ذكرنا فی بيان مرادهم.

وكيف كان فقد عرفت: أن التخصيص يكشف عن عدم تعلق البعث لغرض الانبعاث، والزجر لغرض الانزجار بمورد المخصص، فلا دليل على رفع اليد عن حجيته بالنسبة إلى الباقی بعد ظهور الكلام وعدم معارض أقوى.

ثم إنه فی التقريرات - بعد الإشكال بعدم تصور الإرادة الاستعمالية المغايرة للإرادة الجدية - أجاب بأن التخصيص لا يوجب المجازية لا فی الأداة ولا فی المدخول.

أما فی الأداة: فلأنها لم توضع إلا للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول أو ضيقها أصلا.

وأما فی المدخول: فلأنه لم یوضع إلا للطبیعة المهملة المعراة عن جمیع القیود، فالعالم مثلا لیس معناه إلا من انکشف لدیه الشئ من دون دخل العدالة وغیرها فیه أصلا، فلو قید العالم بالعادل مثلا لم یستلزم ذلک مجازا فی لفظ العالم أصلا، لأنه لم یستعمل إلا فی معناه، وخصوصیة العدالة إنما استفیدت من دال آخر، وهذا لا فرق فیه بین اتصال القید وانفصاله وعدم ذکر القید أصلا (۳).

أقول: أما عدم لزوم المجاز فی الأداة فهو مسلم، وکذا فی المدخول فیما إذا

۱ – فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۵۱۷.

۲ – درر الفوائد، المحقق الحائری: ۲۱۲ – ۲۱۳.

۳ – فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۵۱۸.

(۲۷۳)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)، البعث، الإنبعاث (۱)، الوسعة (۱)

کان المخصص متصلا، وأما فی المخصص المنفصل فنقول: ما الذی أرید بالعالم قبل ورود التخصیص علیه؟ فإن أرید الجمیع من غیر اختصاص بالعادل – کما هو ظاهر اللفظ – فهو ینافی إخراج الفساق بعده، وإن أرید خصوص العادل، فإن استعمل لفظ العالم فی خصوص العادل منه، فهو لو لم نقل بکونه غلطا فلا محالة یکون مجازا، وإن لم یستعمل فیه فهو هازل، کما صرح به فی الإشکال.

فالإنصاف أنه لا مفر من الإرادة الاستعمالیة بالمعنی الذی ذکرنا، وعدم لزوم المجاز، لما عرفت من عدم ارتباط المقام بباب المجازات أصلا.

ثم إن ما ذکره بعض المحققین: – من محشی الکفایة – من أن الإنشاء الواحد لو کان بعثا حقیقیا بالإضافة إلی البعض دون البعض الآخر مع کونه متعلقا به فی مرحلة الإنشاء یلزم صدور الواحد عن داعیین بلا جهة جامعة تکون هو الداعی (۱)، ففیه: أن الداعی فی أمثال المقام لیس راجعا إلی ما یصدر منه الفعل حتی یقال بأن الواحد لا یصدر إلا من واحد، والدلیل علی ذلک ما نراه بالوجدان من اجتماع الدواعی المختلفة علی بعض الأفعال الصادرة منا، ولا استحالة فیه أصلا، کما هو واضح لا یخفی.

والمحکی عن المقالات: أنه ذکر فی وجه حجیة العام فی الباقی أن الکثرة والشمول الذی هو معنی العام یسری إلی لفظه، فکأنه أیضا کثیر، فسقوط بعض الألفاظ عن الحجیة لا یستلزم سقوط الباقی (۲).

ویقرب هذا مما ذکره الشیخ فی التقریرات فی وجه الحجیة بعد تسلیم

۱ – نهایة الدرایة ۲: ۴۵۰.

۲ – مقالات الأصول ۱: ۴۳۷ – ۴۳۸.

(۲۷۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)

المجازیة (۱).

ولا یخفی أن هذا الکلام – الذی بالشعر أشبه – مردود: بأن سرایة الکثرة إلی اللفظ مما لا معنی لها أصلا، نظیر القول بسرایة الحسن والقبح إلی الألفاظ، فإن من الواضح أن اللفظ من حیث هو لا یکون حسنا ولا قبیحا، ولذا لو القی علی الجاهل بمعناه لم یتوجه إلی شئ منهما، کما لا یخفی.

۱ – مطارح الأنظار: ۱۹۲ / السطر ۱۷.

(۲۷۵)

صفحهمفاتیح البحث: مسألة الحسن والقبح (۱)

الفصل الثانی: فی تخصیص العام با لمجمل

تخصیص العام بالمجمل الفصل الثانی فی تخصیص العام بالمجمل نبحث فی هذا المقام فی جهتین:

الجهة الأولی: المخصص اللفظی المجمل مفهوما إذا کان الخاص مجملا ـ بحسب المفهوم، فتارة یکون مرددا بین الأقل والأکثر، واخری بین المتبائنین، وعلی التقدیرین إما أن یکون متصلا بالعام، وإما أن یکون منفصلا عنه، فالصور أربع:

منها: ما إذا کان الخاص مرددا بین الأقل والأکثر وکان متصلا بالعام، کقوله: أکرم العلماء إلا الفساق منهم، أو أکرم العلماء العدول، وتردد الفاسق بین الاختصاص بمرتکب الکبیرة أو الشمول لمرتکب الصغیرة أیضا.

ولا ـ شبهة فی هذه الصورة فی عدم جواز الرجوع إلی العام بالنسبة إلی المورد المشکوک، وهو خصوص مرتکب الصغیرة فقط، وذلک لأن الخاص المتصل بالکلام یصیر مانعا من انعقاد ظهور للعام فی العموم حتی یقال بأن القدر المتیقن من الدلیل المجمل المزاحم الأقوی هو خصوص مرتکب الکبیرة،

(۲۷۶)

صفحهمفاتیح البحث: الکرم، الکرامة (۲)، الجواز (۱)

فی المقام جهتان: الجهة الأولی: المخصص اللفظی المجمل مفهوما

تخصیص العام بالمجمل الفصل الثانی فی تخصیص العام بالمجمل نبحث فی هذا المقام فی جهتین:

الجهة الأولی: المخصص اللفظی المجمل مفهوما إذا کان الخاص مجملا ـ بحسب المفهوم، فتارة یکون مرددا بین الأقل والأکثر، واخری بین المتبائنین، وعلی التقدیرین إما أن یکون متصلا بالعام، وإما أن یکون منفصلا عنه، فالصور أربع:

منها: ما إذا کان الخاص مرددا بین الأقل والأکثر وکان متصلا بالعام، کقوله: أکرم العلماء إلا الفساق منهم، أو أکرم العلماء العدول، وتردد الفاسق بین الاختصاص بمرتکب الکبیرة أو الشمول لمرتکب الصغیرة أیضا.

ولا ـ شبهة فی هذه الصورة فی عدم جواز الرجوع إلی العام بالنسبة إلی المورد المشکوک، وهو خصوص مرتکب الصغیرة فقط، وذلک لأن الخاص المتصل بالکلام یصیر مانعا من انعقاد ظهور للعام فی العموم حتی یقال بأن القدر المتیقن من الدلیل المجمل المزاحم الأقوی هو خصوص مرتکب الکبیرة،

(۲۷۶)

صفحهمفاتیح البحث: الکرم، الکرامة (۲)، الجواز (۱)

فأصالة العموم بالنسبة إلی غیره محکمة، بل الکلام ما دام لم یتم لا یتبع ظهوره أصلا، بل الظهور الذی یجب اتباعه عند العقلاء هو الظهور الحاصل للکلام بملاحظة جمیع قیوده وخصوصیاته، فإذا فرض أن موضوع الحکم المجعول هو العالم غیر الفاسق فلابد من إحراز هذا العنوان الذی هو بمنزلة الصغری فی تطبیق الکبری علیه، وهذا واضح.

منها: هذه الصورة مع کون الخاص منفصلا عن العام، ربما یقال – کما فی أکثر الکتب الأصولیة – بجواز الرجوع إلی العام فی هذه الصورة بالنسبة إلی المورد المشکوک دخوله فی الخاص، لإجماله مفهوما، نظرا إلی أن العام قبل ورود التخصیص علیه انعقد له ظهور فی العموم، ومن الواضح أنه لا یرفع الید عن هذا الظهور إلا بسبب حجة أقوی منه، وحجیة الخاص إنما هی بالنسبة إلی ما یعلم شموله له یقینا، لما عرفت من أن إحراز الصغری شرط فی تطبیق الکبری علیه، فقوله: لا تکرم الفساق من العلماء، لا یکون حجة إلا بالنسبة إلی خصوص مرتکب الکبیرة، فبالنسبة إلی المورد المشکوک لم یقم حجة أقوی علی خلاف العام الذی انعقد له ظهور فی العموم، فالواجب الرجوع إلیه، کما لا یخفی.

وفی الدرر تنظر فی ذلک وقال بإمکان أن یقال: إنه بعدما صارت عادة المتکلم جاریة علی ذکر التخصیص منفصلا عن کلامه، فحال

المنفصل فی کلامه حال المتصل فی کلام غیره، فکما أنه یحتاج فی التمسک بعموم کلام سائر المتکلمین إلی إحراز عدم المخصص المتصل إما بالقطع أو بالأصل، کذلک یحتاج فی التمسک بعموم کلام المتکلم المفروض إلی إحراز عدم المخصص المنفصل أیضا کذلک، فإذا احتاج العمل بالعام إلی إحراز عدم التخصیص بالمنفصل، فاللازم الإجمال فیما نحن فیه، لعدم إحراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل، أما

(۲۷۷)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الحج (۳)

الأول: فواضح، وأما الثانی: فلما مضی من أن جریانه مخصوص بمورد لم یوجد ما یصلح لأن یکون مخصصا، والمسألة محتاجة إلی التأمل (۱). انتهی.

هذا، ولا یخفی أن جریان العادة علی ذکر التخصیص منفصلا إنما یجدی بالنسبة إلی عدم جواز التمسک بالعام بمجرد صدوره من المتکلم، بل لابد من الفحص والبحث عن المخصص، وأما بالنسبة إلی عدم جواز الرجوع إلیه بعد العلم بالتخصیص فی المورد المشکوک انطباق المخصص علیه فلا بعد انعقاد ظهور له فی العموم وعدم المزاحمة بالحجة الأقوی فی المورد المشکوک کما بینا.

نعم، قد یشکل التمسک به فی بعض المخصصات الواردة بلسان التفسیر والشرح بحیث یکون ظاهرا فی عدم جعل الحکم بنحو العموم الشامل لمورد التخصیص من الأول، مثل: قوله بعد الأمر بإکرام العلماء: ما أردت إکرام فساقهم، ونحو ذلک من التخصیصات التی تکون بلسان الحکومة والتفسیر العام الواقع قبلها.

منها: ما إذا کان الخاص مرددا بین المتبائنین وکان منفصلا، والظاهر أنه لا یجوز الرجوع إلی العام فی شئ من المحتملات، لأن العلم الإجمالی بخروج واحد منها مانع من جریان أصالة العموم، لأن جریانها بالنسبة إلی جمیع الأطراف مخالف للعلم الإجمالی وفی بعضها دون بعض ترجیح من غیر مرجح، وحینئذ فلو کان مفاد الخاص حکما تحریمیا والعام حکما وجوبیا، یدور الأمر بین المحذورین، وإن کان مفاده الجواز ونفی الوجوب، فاللازم إکرام الجمیع، لتوقف الامتثال الیقینی علیه.

۱ - درر الفوائد، المحقق الحائری: ۲۱۵.

(۲۷۸)

صفحهمفاتیح البحث: الجواز (۳)

الجهة الثانیة: المخصص اللفظی المجمل مصداقا

منها: هذه الصورة مع کون الخاص متصلا ویجری فیها حکم الصورة السابقة، کما هو واضح.

هذا کله فیما إذا کان الخاص مجملا مفهوما.

الجهة الثانیة: المخصص اللفظی المجمل مصداقا وأما إذا کان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بین أن یکون مصداقا للخاص أو باقیا تحت العام للشبهة الخارجیة، فلا یجوز التمسک بالعام، سواء کان الخاص متصلا أو منفصلا.

أما إذا کان المخصص متصلا، فلوضوح أنه لا ینعقد ظهوره حینئذ إلا فی غیر عنوان الخاص. وبعبارة أخری: یصیر الموضوع لوجوب الإکرام أمر واحد، وهو العالم غیر الفاسق، فالتمسک بالعام حینئذ یصیر من قبیل التمسک به فی الشبهة المصداقیة لنفس العام، إذ لا فرق حینئذ بین أن یتردد أمر زید مثلا بین أن یکون عالما أو لا، وبین أن یتردد أمره بعد العلم بکونه عالما بین أن یکون فاسقا أو لا، فکما لا یجوز التمسک به فی الفرض الأول کذلک لا یجوز فی الفرض الثانی، لأن عنوان غیر الفاسق أیضا یکون جزءا للموضوع، وهذا واضح.

وأما إذا کان المخصص منفصلا، فالظاهر عدم جواز التمسک بالعام أیضا.

وقبل الخوض فيه لابد من بيان أن الكلام ممحض فى خصوص العام والخاص، ولا ارتباط له بباب المطلق والمقيد أصلا. فما وقع من بعضهم من الخلط بينهما فى هذا المقام ونظائره حيث قال - كما فى التقريرات المنسوبة إلى المحقق النائينى - بأن ورود التخصيص بقوله: لاـ تكرم الفساق من العلماء، بعد ورود قوله: أكرم العلماء، يدل على أن الموضوع للحكم يكون مركبا من العالم وعنوان الغير الفاسق، فكما لا يجوز التمسك به فيما إذا شك فى الجزء الأول

(۲۷۹)

صفحهمفاتيح البحث: الكرم، الكرامة (۱)، الجواز (۵)

حول جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية

كذلك لا يجوز فيما إذا شك فى الجزء الآخر (۱)، مما لا يصح أصلا، لأن التخصيص ليس كالتقييد فى تضييق دائرة الموضوع، فإن الموضوع فى المثال هو جميع أفراد العالم بلا قيد إلا أن التخصيص يكشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بجميع ما هو مراد استعمالا، وقد عرفت أن المراد بالعام قبل ورود التخصيص وبعده هو جميع الأفراد، وإلا يلزم المجازية.

وبالجملة، فالموضوع فى باب العلم هو الأفراد لا الطبيعة، كما فى باب المطلق، والتخصيص لا يوجب التضييق، بخلاف التقييد.

حول جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه قد يقال بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصص.

وقد استدل له بوجوه أجودها ما ذكره فى الكفاية من أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة، ومن المعلوم أنه حجة بالنسبة إلى من علم أنه من مصاديقه، وأما بالنسبة إلى الفرد المشتبه فلا يكون حجة، فلا يعارض العام فيه، ولا يزاحمه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة (۲).

ولا يخفى فساده.

بيان ذلك: أن مناط حجية الدليل إنما هو باجتماع هذه المراتب الثلاثة فيه:

الأولى: كونه ظاهرا بحسب معناه اللغوى أو العرفى فى المعنى المقصود للمتكلم.

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۵۲۵.

۲ - كفاية الأصول: ۲۵۸ - ۲۵۹.

(۲۸۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الحج (۳)، الجواز (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

الثانية: أصالة الحقيقة التى تقتضى كون الظاهر مرادا له.

الثالثة: أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية بمعنى كون المتكلم مريدا لمعناه الحقيقى جدا بحيث لا يكون هازلا، ومع كون الدليل فاقد الشئ من هذه المراتب لا يصح الاحتجاج به على العبد، كما هو واضح.

وحينئذ فنقول: إن هنا دليلين: أحدهما: قوله: أكرم العلماء، ثانيهما: قوله:

لا تكرم الفساق منهم، فلو كان الدليل منحصرا فى الأول، لكانت المراتب الثلاثة مجتمعة فيه، وحاكمة بوجوب إكرام جميع العلماء جدا، إلا أن جريانها فى الدليل الثانى يقتضى كون الإرادة الجدية متعلقة بالزجر عن إكرام الفساق من العلماء، فيرفع اليد بسببه عن الأصل العقلائى الجارى فى الأول مع قطع النظر عن الثانى، فيقتصر فى جريانه على المورد الخارج عن الدليل المخصص واقعا، فيظهر أن هنا إرادتين جديتين: إحداهما تعلقت بوجوب إكرام العالم الغير الفاسق الواقعى، والاخرى بالزجر عن إكرام الفاسق الواقعى، فإذا شك فى فرد أنه هل يكون عالما فاسقا أو غير فاسق؟ فمرجع الشك إلى أنه هل يكون داخلا فى المراد بالإرادة الجدية الأولية أو

داخلاـ فی المراد بالإـرادهٔ الجدیـهٔ الثانویـهٔ؟ فكمـا أنه لا یجوز التمسک بالخاص والرجوع إلیه – كما هو المفروض – للشک فی تعلق الإـرادهٔ به كـذلک لاـ یجوز التمسـک بالعام أیضا، للشک فی تعلق الإرادهٔ الجدیـهٔ به، إذ لا فرق بینهما من هـذه الجهـهٔ، ومجرد كونه داخلا فی العموم بحسب الظاهر لا یقتضـی حجیته بالنسبهٔ إلیه بعدما عرفت من توقفها علی تعلق الإرادهٔ الجدیهٔ به أیضا، وهی مقصورهٔ علی العالم الغیر الفاسق.

ومن هنا یعرف فساد ما ذكره: من أن الخاص لا یعارض العام، لأنه من قبیل مزاحمـهٔ الحجهٔ بغیر الحجهٔ، فإنک عرفت أن العام أیضا لا یكون حجهٔ حتی یكون من ذاک القبیل، لقصوره عن شموله بما هو حجهٔ، لأن حجیته مقصورهٔ

(۲۸۱)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفهٔ (۲)، الكرم، الكرامهٔ (۱)، الحج (۲)، الجواز (۲)

وجه آخر لعدم جواز التمسک بالعام فی الشبههٔ المصداقیهٔ

علی غیر مورد الخاص، فعدم شمول العام له، لقصور فیه، لا لمزاحمته بالخاص حتی یستشكل علیه بما ذكر.

وبالجملـهٔ، فبناء العقلاء لا یكون علی العمل بالـدلیل فیما إذا شک فی كونه متعلقا للإرادهٔ الجدیـهٔ، ولـذا لا یعملون بالخاص فی الفرد المشتبه، ولا بالعام فی الفرد الذی شک كونه عالما.

هذا هو غایهٔ ما یمكن أن یقال فی تقریب مراد الكفایهٔ.

هـذا، ولاـ یرد نظیر هـذا الكلاـم فی العام المخصـص بالمنفصل المردد بین الأقل والأكثر بحسب المفهوم الـذی قلنا بجواز الرجوع فی المورد المشـكوک إلی العام، وذلک لأن دلیل الخاص فاقـد للمرتبـهٔ الأولی التی هی عبارهٔ عن الظهور، لأن معناه اللغوی مردد بینهما، فحجیته مقصورهٔ علی القدر المتیقن، وهو مرتكب الكبیرهٔ فی المثال، فیرفع الید عن العام بالنسـبهٔ إلی خصوص المتصف بهذه الصـفهٔ، ویبقی حجهٔ فی غیر مورده، فلا إشكال فی جواز الرجوع إلیه.

ثم إنه لاـ یخفی عـدم الفرق فیما ذكرنا بین كون المخصـص لفظیا أو لبیا، إذ لا فرق بین أن یقول المولی: لا تكرم الفساق من العلماء، وبین أن یحكم العقـل بـذلک، إذ حكم العقـل عبارهٔ عن الكبریات الكلیـهٔ، فالإرادهٔ الجدیـهٔ أیضا علی طبقها، فیجری الكلام المتقـدم بعینه.

وجه آخر لعـدم جواز التمسک بالعام فی الشـبههٔ المصداقیـهٔ ثم إنه حكی عن مقالات المحقق العراقی وجه آخر لعدم جواز التمسـک بالعام فی الشـبههٔ المصداقیهٔ للمخصـص، وهو: أن حجیهٔ الظهور منحصـرهٔ فی الدلالهٔ التصدیقیهٔ للكلام الملقی من المتكلم، ولا تتحقق تلک الدلالهٔ إلا بعد كون المتكلم بصدد إبراز مرامه بكلامه وإفهام غرضه به، ویتوقف ذلک علی

(۲۸۲)

صفحهمفاتیح البحث: الحج (۱)، دولهٔ العراق (۱)، الجواز (۳)

تصوره وثبوته عنـده، ومع الشک – كما هو المفروض فی المقام – لا یتعلق به غرضه حتی یفیده بكلامه، فإذا كان شاكا فی كون زید عالما كیف یتعلق غرضه بإكرامه؟! ومع عـدمه لا یكون المقصود باللفظ إفهامه، ومعه لا یكون الظهور حجهٔ أصـلا بالنسـبهٔ إلی المورد الذی لم یتعلق الغرض بإفهامه، ونسب هذا الوجه إلی الشیخ الأنصاری (قدس سره) (۱).

وأنت خبیر بأنه – مضافا إلی أن كلام الشیـخ لا یسـتفاد منه هـذا الوجه، بل مفاده یرجع إلی ما ذكرنا مما عرفت – نقول: هـذا الوجه لا یتم أصـلا، وذلک لأن مقصود المتكلم إنما هو بیان الكبریات الكلیـهٔ، والجهل بصـغریاتها خارجا لا یضـر بتعلق الغرض بها ثم إفادتها باللفظ، لأـن من الواضـح أن إلقـاء الحكم الكلی لو كـان متوقفـا علی ثبوت صـغراه عنـده والعلم بحالها یلزم أن لا یتحقق فی الخارج أصلا، لقلهٔ العلم بالصغریات تفصیلا مع أن كثرته مما لا یكاد ینكر.

وسره ما عرفت من أن تعلق الغرض بالكبريات لا يستلزم العلم بالصغريات أصلا.
ألا ترى أنه لو كان بعض الصغريات مشكوكا عند المتكلم دون المخاطب، هل يرضى أحد بخروج ذلك البعض وعدم شمول الحكم الكلى له؟ مثلا ـ لو أمر المولى عبده بإنقاذ أولاده من الغرق وشك فى بعضهم أنه من أولاده أو لا، لظلمة أو لغيرها مع كون حاله معلوما عند العبد وأنه منهم، فهل يقول أحد من العقلاء بعدم وجوب إنقاذه على العبد وإن كان يعلم بأنه ولد المولى؟ معتذرا بجهل المولى حاله، بل يحكم بالوجوب العقلاء كافة ولو فيما علم المولى بأنه ليس ولده، وهذا واضح.
١ – مقالات الأصول ١: ۴۴۳.
(٢٨٣)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الجهل (١)، الوجوب (١)

تفصيل المحقق النائينى فى المخصص اللبى

تفصيل المحقق النائينى فى المخصص اللبى ثم إنه فصل المحقق النائينى (قدس سره) – على ما فى التقريرات – فى المخصص اللبى بين ما إذا كان الذى لم يتعلق به إرادة المولى من العناوين الغير الصالحة لأن تكون قيدا للموضوع وكان إحرازها من وظيفة الآمر بأن كان من قبيل الملاكات وبين ما إذا كان ذلك من العناوين التى لا تصلح إلا أن تكون قيدا للموضوع ولم يكن إحراز انطباقها على مصاديقها من وظيفة الآمر والمتكلم، بل من وظيفة المأمور والمخاطب، فقال بالجواز فى الأول دون الثانى.
مثال الثانى: قوله (عليه السلام "): انظروا إلى رجل قد روى حديثنا (" ... ١)، فإنه عام يشمل العادل وغيره، إلا أنه قام الإجماع على اعتبار العدالة، فتكون قيدا للموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشك فى عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظى.
ومثال الأول: قوله (عليه السلام "): اللهم العن بنى أمية قاطبة (" ٢) حيث يعلم أن الحكم لا يشمل المؤمن منهم، لأن اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام، لانتفاء ملاكه، ولا يكون قيدا للموضوع، فإن مثل حكم اللعن لا يصلح أن يعم المؤمن حتى يكون خروجه من باب التخصيص، ويكون إحراز أن فى بنى أمية مؤمنا إنما هو من وظيفة المتكلم حيث لا يصح له إلقاء العموم إلا بعد إحراز ذلك، فلو فرض أنه علمنا بكون خالد بن سعيد مثلا مؤمنا، كان ذلك موجبا لعدم
١ – الكافى ١: ۶۷ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ١.
٢ – كامل الزيارات: ٣٣٢، الباب ٧١، مصباح المتهجد: ٧١۶.
(٢٨۴)

صفحهمفاتيح البحث: بنو أمية (١)، خالد بن سعيد (١)، الجواز (١)، كتاب كامل الزيارات لجعفر بن محمد بن قولويه (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبينه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه، لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه، وأما إذا شككنا فى إيمان أحد منهم، فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنه من نفس العموم يستكشف أنه ليس بمؤمن، وأن المتكلم أحرز ذلك حيث إنه من وظيفته، فلو لم يحرز أن المشكوك غير مؤمن، لما ألقى العموم كذلك، فأصالة العموم حينئذ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى حيث إنه لم يؤخذ عنوان قيدا للموضوع (١). انتهى.
وأنت خبير بأن محل النزاع فى هذا المقام: هو ما إذا كان الخاص عنوانا كليا ذا مصاديق وأفراد، غاية الأمر كون بعض المصاديق مرددا، وأما إذا كان التخصيص أفراديا، فلا ـ إشكال فى جواز التمسك بالعام، لأن مرجع الشك إلى الشك فى التخصيص الزائد، وحينئذ نقول: إن كان الخارج عن عموم قوله:

"اللهم العن بنى أمية قاطبة " هو عنوان المؤمن، فمن الواضح عدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح، وإن كان التخصيص أفراديا، فالقول بالجواز فيه ليس تفصيلا فى محل النزاع، كما عرفت.

ثم إنه قد استدل أيضا على الجواز فى مورد النزاع: بأن قول القائل: أكرم العلماء، يدل بعمومه الأفرادى على وجوب إكرام كل واحد من العلماء، وبإطلاقه على سراية الحكم إلى كل حالة من الحالات التى تفرض للموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، كما أن من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق، وخرج بقوله: لا تكرم الفساق من العلماء، معلوم الفسق منهم، لا لمدخلية العلم فى الموضوع، بل لأن المعلوم خروج معلوم

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٥٣٦ - ٥٣٩.

(٢٨٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، بنو أمية (١)، الجواز (٢)، الوجوب (١)

الفسق، ولا يعلم خروج الباقى، فمقتضى أصالة العموم والإطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم هذا.

وهذا الدليل أوضح فسادا من الدليل المتقدم، وذلك لأن موضوع حرمة الإكرام إنما هو الفاسق الواقعى، لا الفاسق المعلوم، وحينئذ فلو قيل بشمول حكم العام ل " زيد " الذى هو مشكوك الفسق، يلزم اجتماع حكمين واقعيين -: أحدهما إيجابى، والآخر تحريمى مثلا - على إكرامه لو كان فى الواقع فاسقا، فهو من حيث إنه مشكوك الفسق يكون إكرامه واجبا بمقتضى العام، ومن جهة أنه فاسق واقعا يكون إكرامه محرما بمقتضى دليل الخاص هذا، ولو صح ما ذكره يلزم تعلق حكمين بإكرامه من جهة واحدة، وذلك لأن الإطلاق الأحوالى كما يجرى فى دليل العام يجرى فى الخاص أيضا، لأن موضوعه هو الفاسق الواقعى، سواء كان معلوم الفسق أو مشكوكه، فزيد من حيث إنه مشكوك الفسق كما يجب إكرامه بمقتضى إطلاق العام كذلك يكون مقتضى دليل الخاص حرمة إكرامه، ومن الواضح استحالة اجتماع الحكمين.

وتوهم: اندفاع الإشكال الأول بأن اجتماعهما فى المقام نظير اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى، وذلك، لأن حكم الخاص غير مقيد بخلاف العام، فإن شموله له إنما هو من حيث كونه مشكوك الفسق، فموضوعه مقيد بالشك دون حكم الخاص.

مندفع: بأن الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى من جهة أن الشك فى الأول مأخوذ فى موضوع الثانى، وهنا ليس كذلك، لأن شمول العام له ليس لكونه مشكوك الحكم، بل لكونه مشكوك الفسق، فلا ربط لهذا المقام بذلك الباب.

والذى يسهل الخطب أن معنى الإطلاق ليس كما توهمه المستدل، بل هو

صفحه(٢٨٦)

ينبغى التنبيه على أمور: الأمر الأول: التمسك بالعام مع كون الخاص معللا

- كما ذكرناه مرارا - عبارة عن أن تمام الموضوع للحكم المجعول هو المذكور بلا مدخلية شئ آخر، لا أنه قد لاحظ السريان والشمول، فإنه حينئذ لا يبقى فرق بينه وبين العموم أصلا، وهذا المورد أيضا من الموارد التى وقع الخلط فيها بينهما، فتأمل، لكى لا تخلط بينهما.

وينبغى التنبيه على أمور:

الأمر الأول: التمسك بالعام مع كون الخاص معللا إذا خصص العام ببعض أفراده على نحو التخصيص الأفرادى معللا إخراج الفرد المخرج بعلة عامة له ولغيره، مثل: ما إذا خصص قوله: أكرم كل رجل عالم، بقوله: لا تكرم زيدا، معللا بأنه فاسق، فهل يوجب ذلك أن يكون المخصص فى الحقيقة هو عنوان الفاسق، فيجرى فيه ما تقدم فيما تردد أمر بعض أفراد العام بين انطباق عنوان الخاص عليه وعدمه من عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إليه، أو أن التخصيص هنا أفرادى ولا يكون المخرج عنوانا كليا، فيجوز التمسك به، لأن

مرجعه إلى الشك فى التخصيص الزائد، وهو منفى بأصالة العموم؟ وجهان، والظاهر: الأول، لمساعدة العرف وشهادته بكون المخرج هو عنوان الفاسق فى المثال، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: العامين من وجه المتنافيى الحكم إذا كان هناك عامان من وجه، مثل: قوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فبناء على كونه من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهى يكون غير مرتبط بالمقام، وأما بناء على ثبوت التعارض بينهما وتقديم أحد الدليلين بالنسبة إلى مورد الاجتماع، فلا إشكال فى عدم جواز التمسك بالعام فى الفرد المشكوك

(٢٨٧)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (١)، الكرم، الكرامة (٢)، الشهادة (١)، الجواز (٢)

الأمر الثانى: فى العامين من وجه المتنافيى الحكم

- كما ذكرناه مرارا - عبارة عن أن تمام الموضوع للحكم المجعول هو المذكور بلا مدخلية شئ آخر، لا أنه قد لاحظ السريان والشمول، فإنه حينئذ لا يبقى فرق بينه وبين العموم أصلا، وهذا المورد أيضا من الموارد التى وقع الخلط فيها بينهما، فتأمل، لكى لا تخلط بينهما.

وينبغى التنبيه على أمور:

الأمر الأول: التمسك بالعام مع كون الخاص معللا إذا خصص العام ببعض أفراده على نحو التخصيص الأفرادى معللا إخراج الفرد المخرج بعلة عامة له ولغيره، مثل: ما إذا خصص قوله: أكرم كل رجل عالم، بقوله: لا تكرم زيدا، معللا بأنه فاسق، فهل يوجب ذلك أن يكون المخصص فى الحقيقة هو عنوان الفاسق، فيجرى فيه ما تقدم فيما تردد أمر بعض أفراد العام بين انطباق عنوان الخاص عليه وعدمه من عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إليه، أو أن التخصيص هنا أفرادى ولا يكون المخرج عنوانا كليا، فيجوز التمسك به، لأن مرجعه إلى الشك فى التخصيص الزائد، وهو منفى بأصالة العموم؟ وجهان، والظاهر: الأول، لمساعدة العرف وشهادته بكون المخرج هو عنوان الفاسق فى المثال، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: العامين من وجه المتنافيى الحكم إذا كان هناك عامان من وجه، مثل: قوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فبناء على كونه من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهى يكون غير مرتبط بالمقام، وأما بناء على ثبوت التعارض بينهما وتقديم أحد الدليلين بالنسبة إلى مورد الاجتماع، فلا إشكال فى عدم جواز التمسك بالعام فى الفرد المشكوك

(٢٨٧)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (١)، الكرم، الكرامة (٢)، الشهادة (١)، الجواز (٢)

انطباق عنوان الخاص عليه، لعدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح ولو فرض كونهما من قبيل الدليلين المتزاحمين بمعنى ثبوت المقتضيين فى مورد الاجتماع، غاية الأمر ترجيح أحدهما، لأقوائية ملاكه من ملاك الآخر، ففى جواز التمسك فى الفرد المشكوك انطباق عنوان المزاحم الأقوى عليه بالدليل الآخر الذى ينطبق عنوان عليه قطعا وعدمه وجهان مبنيان على أن الحكم فى المتزاحمين بالنسبة إلى ما هو ملاكه أضعف هل هو حكم إنشائى أو أنه باق على فعليته؟ غاية الأمر أن المكلف معذور فى مخالفته لصرف قدرته فى المزاحم الأقوى.

فعلى الأول لا يجوز التمسك بالدليل الآخر أيضا، لأن الإرادة الجدية فيه مقصورة بما عدا مورد المزاحم، ولا يعلم تعلقها بالفرد المشكوك، كما أنه لا يعلم شمول الدليل الآخر له أيضا.

وعلى الثانى يجوز التمسك به، بل لا مجال لمخالفته بعد كونه حكما فعليا، وإحراز كونه معذورا متوقف على شمول الدليل الآخر له، وهو مشكوك، ومن المعلوم أن الشك فى العذر لا يبيح مخالفة التكليف الفعلى المتوجه إليه، كما إذا شك فى كونه قادرا على

امتثال سائر التكاليف الفعلية المتوجهة إليه، فإن العقل لا يحكم بكونه معذورا فى مخالفتها أصلا، كما لا يخفى.
هذا وقد عرفت فى مبحث الترتب أن الأقوى كون الحكمين المتزاحمين فعليين، غاية الأمر كونه معذورا فى مخالفة أحدهما لو صرف قدرته فى امتثال الآخر، وأما مع مخالفة كليهما فيستحق العقوبتين، وحينئذ فاللازم فى المقام بناء عليه جواز التمسك بالدليل الذى ملاكه أضعف فى المورد المشكوك، كما عرفت.

(۲۸۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الجواز (۳)

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية..

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية هل يجوز إحراز كون الفرد المشكوك انطباق عنوان الخاص عليه من أفراد العام بما هو حجة بالأصل الموضوعى مطلقا، أو لا يجوز كذلك، أو يفصل بين الأصول العدمية الأزلية وغيرها؟ وجوه بل أقوال: صريح محكى المقالات هو الوجه الثانى.
قال فى محكى كلامه ما ملخصه: إن التخصيص لا يوجب تضييقا فى العام حتى بالنسبة إلى الإرادة الجدية، لأنه بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أن موت بعض أفراده لا يوجب تغييرا فى العام بل هو باق على عمومه كذلك التخصيص، لأن موضوع الحكم بعده أيضا هو كل عالم مثلا، وحينئذ فهو لا يوجب أن يكون العام معنونا بعنوان غير الخاص حتى يثبت ذلك العنوان بالأصول العدمية، فاستصحاب عدم فسق زيد - سواء كان من الأصول الأزلية أو كان استصحابا لحالته السابقة التى علم فيها بعدالته وعدم كونه فاسقا - إنما يجرى عليه نفى الحكم المترتب على الفساق، ولا يثبت به حكم العام، لكونه لازما عقليا، كما هو واضح.
وقد عرفت: أن العام لا يكون معنونا بغير عنوان الخاص حتى يثبت بالاستصحاب ذلك العنوان، فيترتب عليه حكم العام.
نعم لو كان رفع الشك فى المورد المشكوك بيد الشارع، كما فى الصلح والشرط المشكوك كونهما مخالفين للكتاب والسنة فيبطلان أو موافقين لهما فيصحان، لا بأس بالرجوع إلى عمومات أدلة الصلح والشرط (۱). انتهى.

۱ - مقالات الأصول ۱: ۴۴۴ - ۴۴۵.

(۲۸۹)

صفحهمفاتيح البحث: صلح (يوم) الحديبية (۲)، يوم عرفة (۱)، الحج (۱)، الجواز (۲)

أقول: مما ذكرنا فى مسألة أن التخصيص لا يوجب مجازية العام، ظهر لك أن التخصيص وإن لم يوجب تضييقا فى موضوع حكم العام بحيث ينقلب الموضوع بعده كما فى المطلق والمقيد، إلا أنه يكشف عن كون الإرادة الجدية مقصورة على ما عدا مورد الخاص، وليس التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد الذى لا يوجب تغييرا فى العام.
وسره: أن قوله: أكرم كل عالم، إنما يشمل على حكم واحد متعلق بجميع أفراد العالم، فهو قضية حقيقية يكون المحمول فيها ثابتا على جميع أفراد الموضوع المحققة والمقدرة، وموت بعض أفراد الموضوع لا يضر بها، إذ ليس لكل مصداق حكم على حدة حتى ينتفى بانتفائه، بل هو حكم واحد ثابت على الجميع، غاية الأمر اختلافه سعة وضيقا بالموت وعدمه، ولكن ذلك لا يوجب انقلاب الموضوع، بخلاف التخصيص، فإنه يوجب قصر الموضوع فى الإرادة الجدية على ما عدا مورد الخاص وإن لم يوجب تقييد موضوع الحكم المنشأ متعلقا بالعموم.
وبالجملة، فقياس التخصيص على موت بعض المصاديق فاسد جدا.
وأما ما ذكره من جواز التمسك فى المثالين فقد عرفت أن النزاع فى المقام فى الشبهة المصداقية للمخصص التى كان منشأها اشتباه الأمور الخارجية فإثبات الجواز فى غير المقام من الشبهات الحكمية ليس تفصيلا فى مورد النزاع، كما هو واضح.

هذا، وصريح الكفاية هو القول الأول (١).

وحكى الأستاذ عن شيخه المحقق المعاصر أنه قال في مجلس درسه

١ - كفاية الأصول: ٢٦١.

(٢٩٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الوسعة (١)، الكرم، الكرامة (١)، الموت (١)، الجواز (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (١)

تحقيق في المقام

في تقريب هذا القول ما ملخصه: أن العوارض على قسمين: قسم يعرض الماهية مع قطع النظر عن الوجودين: الذهني والخارجي بحيث لو كان للماهية تقرر وثبوت في غير عالم الوجود، لكان يعرضها، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة في عالم التقرر، وقسم يعرض الوجود كالأبيضية الحاصلة للجسم الموجود، والفاسقية والقرشية وغيرها من العوارض القائمة بالوجود، وحينئذ نقول: لا بأس في القسم الثاني بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها وإن كان الموصوف حينما يتحقق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنه لو كان متصفا به، لكان ذلك من أول وجوده وتحققه، كوصف القرشية، لإمكان أن يقال: هذه المرأة - مشيرا إلى ماهيتها - لم تكن قبل الوجود قرشية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود.

تحقيق في المقام هذا، وتحقيق الحال في هذا المقام - بحيث يظهر حال ما قيل أو يمكن أن يقال - يتوقف على بيان حال القضايا ومناط الحمل.

فالكلام يتم في ضمن مقدمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة فنقول: قد اشتهر بينهم بل اتفقوا على أن القضية متقومة بثلاثة أجزاء:

الموضوع والمحمول والنسبة، ولكن لا يخفى أن هذا المعنى لا يصح على نحو الكلية، فإن القضايا مختلفة، فبعضها مشتملة على النسبة المتقومة بالمنتسبين، وبعضها بل أكثرها خالية عن النسبة بين الشيئين.

توضيح ذلك: أن القضايا الحملية على قسمين: الحمليات المستقيمة الغير

(٢٩١)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (١)

وهو يتوقف على مقدمات: الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة

في تقريب هذا القول ما ملخصه: أن العوارض على قسمين: قسم يعرض الماهية مع قطع النظر عن الوجودين: الذهني والخارجي بحيث لو كان للماهية تقرر وثبوت في غير عالم الوجود، لكان يعرضها، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة في عالم التقرر، وقسم يعرض الوجود كالأبيضية الحاصلة للجسم الموجود، والفاسقية والقرشية وغيرها من العوارض القائمة بالوجود، وحينئذ نقول: لا بأس في القسم الثاني بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها وإن كان الموصوف حينما يتحقق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنه لو كان متصفا به، لكان ذلك من أول وجوده وتحققه، كوصف القرشية، لإمكان أن يقال: هذه المرأة - مشيرا إلى ماهيتها - لم تكن قبل الوجود قرشية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود.

تحقيق في المقام هذا، وتحقيق الحال في هذا المقام - بحيث يظهر حال ما قيل أو يمكن أن يقال - يتوقف على بيان حال القضايا ومناط الحمل.

فالكلام يتم فى ضمن مقدمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة فنقول: قد اشتهر بينهم بل اتفقوا على أن القضية متقومة بثلاثة أجزاء:

الموضوع والمحمول والنسبة، ولكن لا يخفى أن هذا المعنى لا يصح على نحو الكلية، فإن القضايا مختلفة، فبعضها مشتملة على النسبة المتقومة بالمنتسبين، وبعضها بل أكثرها خالية عن النسبة بين الشيئين.

توضيح ذلك: أن القضايا الحملية على قسمين: الحمليات المستقيمة الغير

(۲۹۱)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)

المأولة، مثل: زيد موجود، والإنسان حيوان ناطق، والحمليات المأولة، مثل:

زيد له البياض، وعمرو على السطح، ومناط الحمل فى الأول هو الهوهوية، ولا يكون بين الموضوع والمحمول فيها نسبة، لأن النسبة إنما تتحقق بين الشيئين المتغايرين، إذ لا يعقل تحققها بين الشئ ونفسه.

وحينئذ نقول: إن القضية إنما تحكى عن الواقع، فلابد من ملاحظته ليظهر حالها، وملاحظته تقضى بعدم كون " زيد " و " موجود " فى الواقع شيئين، وعدم كون الإنسان شيئا والحيوان الناطق شيئا، وكذا لا يكون فى الواقع مغايرة بين الجسم وبين الأبيض، ومع اتحادهما بحسب الواقع لا يعقل النسبة بينهما، لما عرفت من أن قوامها إنما هو بالمنتسبين، وإذا كان الواقع كذلك فالقضية المعقولة وكذا الملفوظة إنما هما كذلك، لأنهما حاكيتان عنه، ومرآتان له، فلا يعقل النسبة فيهما، بل ملاك الحمل فيها إنما هو الهوهوية والاتحاد المنافى للمغايرة المحققة للنسبة، بل نقول: إن الأصل فى الحمليات إنما هو هذا القسم الذى لا يكون فيه نسبة، ولذا نسميها بالحمليات الغير المأولة.

وأما غيرها من الحمليات فمشتملة على النسبة، لأن البياض لا يعقل أن يتحد مع زيد ويتحقق بينهما الهوهوية، نعم له ارتباط وإضافة إليه باعتبار كونه محلا له، وهو حال فيه عارض عليه، وهذا القسم هو الحمليات المأولة، نحو: زيد فى الدار، ووجه التسمية بذلك أنها مأولة، لأن تقديره: زيد كائن فى الدار، إذ لا يحمل المحمول فيها على موضوعها بدون تقدير الكون والحصول ونحوهما.

هذا فى الموجبات، وأما السوالب: فالتحقيق أنها خالية عن النسبة مطلقا، لما ذكرنا من أنها أيضا حاكية عن الواقع، ومن الواضح أنه خال عن النسبة، فقوله: زيد ليس بقائم، يرجع إلى أن الواقع خال عن النسبة بين زيد

(۲۹۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

الثانية: مناط الصدق والكذب فى القضايا

وبين القيام، لا أنه له نسبة إلى عدم القيام، فهذه القضايا متضمنة لسلب الحمل، لا أنها يكون السلب فيها محمولا.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو فى الحمليات الغير الموجبة المأولة، وأما السوالب الغير المأولة: فالسلب فيها إنما يتعلق بالهوهوية، بمعنى أن السوالب على قسمين أيضا: قسم يتعلق السلب بالهوهوية، كزيد ليس بموجود، وقسم يكون السلب واردا على النسبة، كقوله: زيد ليس له القيام، فقولنا بخلوها عن النسبة إنما يكون النظر فيه إلى السوالب التى لو كانت موجبات تكون فيها النسبة، ضرورة أن غيرها لا يتوهم فيها النسبة بعد منعها فى الموجبات منها، كما لا يخفى.

الثانية: مناط الصدق والكذب فى القضايا ثم إن مما ذكرنا ظهر أن المناط فى كون القضية محتملة للصدق والكذب ليس كون نسبتها تامة فى مقابل النسبة الناقصة، كما هو المعروف، لما عرفت من خلو أكثر القضايا عن النسبة حتى تكون تامة أو غيرها، بل المناط فيه هى الحكاية التصديقية المقابلة للحكاية التصورية، فإن الحاكى عن الواقع قد يحكى عنه تصورا بمعنى أنه يوقع فى ذهن المخاطب

تصور الواقع، مثل: قوله:

زید الذی هو قائم، وقد یحکی عنه تصدیقا، بمعنی أنه یؤثر بالنسبة إلی المخاطب التصدیق بها نفیا أو إثباتا، مثل قوله: زید قائم، أو: زید له القیام، فالملاک فی احتمال القضیة للصدق والکذب هو هذه الحکایة التصدیقیة لا النسبة التامة، لما عرفت، والدال علی تلک الحکایة إنما هو ترکیب الجمل الخبریة وهیئتها الموضوعة بإزاء ذلک.

کما أن مما ذکرنا ظهر أیضا أن الملاک فی کون القضیة صادقة لیس هو أن

(۲۹۳)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)، الصدق (۲)

الثالثة: فی القضایا المفتقرة إلی وجود الموضوع

یکون لنسبتها واقع تطابقه، کما هو المعروف، لما عرفت من خلو أکثر القضایا عن النسبة بحسب الواقع، فلا یکون لها بحسبه نسبة حتی طابقتها، بل المناط هو تطابقها مع نفس الواقع ونفس الأمر، بمعنی أن الواقع لو کان زید مثلا موجودا، لکانت الحکایة عنه بقوله: زید موجود، حکایة صادقة، لأن الواقع مشتمل علی الهوهویة والاتحاد بینهما، وإن لم یکن کذلک، لکانت کاذبة، لعدم تحققها فی الواقع.

ثم لا یخفی جریان هذا المعنی فی السوالب أیضا، فإنها وإن لم یکن لها واقع بل قد یصدق مع عدم الموضوع أیضا، إلا أن واقعها هو خلو صفحة الواقع عن الهوهویة أو النسبة بین موضوعها ومحمولها، فصدق قوله: زید لیس بقائم، إنما هو بخلو الواقع عن الاتحاد بینهما، کما أن صدق قوله: زید لیس له البیاض، إنما هو بخلوه عن النسبة والربط بینهما.

الثالثة: فی القضایا المفتقرة إلی وجود الموضوع إذا عرفت ذلک، فاعلم أن القضیة الموجبة قد تکون محصلة، وقد تکون معدولة، والمراد بالثانی هو أن یحمل المحمول السلبی علی الموضوع، مثل قوله: زید لا قائم.

وهذان القسمان یجریان فی السوالب أیضا، فإنها أیضا قد تکون محصلة، وقد تکون معدولة، والمعدولة مطلقا قد تکون معدولة الموضوع، وقد تکون معدولة المحمول، وقد تکون معدولة الطرفین، وللقضیة الموجبة قسم ثالث یسمی بالموجبة السالبة المحمول، وهو: أن یحمل القضیة السلبیة علی الموضوع، مثل قوله: زید هو الذی لیس بقائم.

ولا یخفی أن القضایا الموجبة علی أقسامها الثلاثة تحتاج إلی وجود

(۲۹۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)، التصدیق (۱)، الصدق (۱)

الرابعة: اعتبارات موضوع العام المخصص

الموضوع، فإن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، بخلاف القضایا السالبة، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أیضا، کما هو واضح.

الرابعة: اعتبارات موضوع العام المخصص إذا عرفت ذلک کله، فاعلم أن التخصیص وإن لم یوجب تقیید حکم العام بحیث یوجب أن یکون الحکم المنشأ متعلقا بغیر مورد الخاص، إلا أنه یوجب تضییق الموضوع فی الإرادة الجدیة، وتخصیصه بغیر مورده، فقوله: أکرم العلماء، بعد تخصیصه بلا تکرم الفساق منهم، یکون المراد به هو إکرام العلماء الغیر الفساق، وحینئذ نقول: إن أخذ هذا الأمر العدمی فی الموضوع یمکن أن یکون نظیر القضیة الموجبة المعدولة المحمول بحیث یکون الأمر السلبی محمولا ـ علیه ووصفا له، فیصیر الموضوع حینئذ هو إکرام العلماء الموصوفین بغیر الفسق، ویمکن أن یکون نظیر القضیة الموجبة السالبة المحمول، فیکون القید کالمحمول فیها قضیة سالبة، فیصیر الموضوع حینئذ هو إکرام العلماء الذین لا یکونون فاسقین.

وأما احتمال أن یکون أخذ القید العدمی فی المقام نظیر القضیة السالبة المحصلة الصادقة مع عدم الموضوع بحیث یکون الموضوع

فی المقام هو:

العالم لیس بفاسق، بحیث لا ینافی عدم الموضوع، فمندفع بأن هذا النحو من الموضوع لا یعقل أن یکون موضوعا للأحکام الشرعیة، فإنه لا یعقل إیجاب إکرام العالم لیس بفاسق الصادق مع عدم العلم أیضا کما هو واضح.

نعم یمکن أن یؤخذ موضوعه مفروض الوجود بأن یقال: العالم الموجود لیس بفاسق، مثل أن یقال: زید الموجود لیس بقائم، فإن مع فرض وجود الموضوع ینحصر فرض صدق القضیة فی عدم ثبوت المحمول له فی الواقع،

(۲۹۵)

صفحهمفاتیح البحث: الأحکام الشرعیة (۱)، یوم عرفة (۱)، الصدق (۱)، التصدیق (۱)

وحینئذ نقول: لا مجال لجریان الاستصحاب فی المرأة التی شک فی کونها قرشیة لإثبات عدم کونها کذلک، فیترتب علیها حکم المرأة الغیر القرشیة، وهو رؤیتها الدم إلی خمسین.

أما علی الاحتمال الأول - الذی یکون مرجعه إلی أن الموضوع هی المرأة المتصفة بوصف الغیر القرشیة - فواضح، لأن ثبوت الوصف إنما یتوقف علی تحقق الموصوف وثبوته، وهذه المرأة المتولدة فی الحال لم تکن متحققة فی الأزل فضلا عن أن تکون متصفة بوصف، فلیس للاستصحاب حالة سابقة أصلا.

وکذا علی الاحتمال الثانی الذی مرجعه إلی جعل نظیر القضیة السالبة وصفا للموضوع، فإن اتصافه به مشروط بوجوده، والمعلوم خلافه فی الأزل، فضلا عن اتصافه به، فلا مجال للاستصحاب أصلا.

وأما علی الاحتمال الأخیر الذی کان مرجعه إلی أن أخذ القید العدمی لا علی سبیل الوصف، ولکن کان موضوعه مفروض الوجود، فالظاهر أیضا عدم جریان الاستصحاب، لأن المفید فی المسألة إنما هو استصحاب عدم قرشیة مرأة خاصة، والمعلوم أن الموضوع کان منتفیا فی الأزل، لأن المصحح للإشارة إلیها بأن هذه المرأة لم تکن قرشیة إنما هو الوجود، إذ لا یعقل الإشارة إلی الأعدام حسیة کانت أو عقلیة.

وما تقدم فی تقریب القول بالجریان من إمکان أن یقال: هذه المرأة، مشیرا إلی ماهیتها، إلی آخره، فهو غیر صحیح، لأن الماهیة قبل وجودها لا تکون شیئا حتی یمکن أن تقع مشارا إلیها.

إن قلت: نجعل الحالة السابقة: المرأة الغیر القرشیة علی نحو القضایا السالبة التی تکون أعم من وجود الموضوع [و] نستصحبها إلی زمان وجودها، فیصیر الموضوع موجودا، فیترتب علیه الحکم.

(۲۹۶)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب الإرشاد للشیخ المفید (۱)، الوقوف (۱)

قلت: استصحاب تلک الحالة وجرها إلی زمان وجود المرأة وإن کان صحیحا من حیث وجود الحالة السابقة إلا أن تطبیق تلک الحالة التی تکون أعم من وجود الموضوع علی الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع یکون بحکم العقل، فهو یکون حینئذ مثبتا، لأن الأثر الشرعی مترتب علی الخاص، وإثباته إنما هو بحکم العقل، فالحق عدم جریان هذا الاستصحاب ونظائره، کاستصحاب عدم قابلیة التذکیة، وأما استصحاب غیر العدم الأزلی:

فالأقوی جریانه فیما إذا کانت له حالة سابقة متیقنة فی بعض الموارد لا مطلقا.

وتفصیله: أنه لو قال: أکرم العلماء إلا الفساق منهم، أو کان المخصص منفصلا، ثم شک فی أن زیدا العالم هل یکون فاسقا أو لا، فتارة یکون زید فی السابق عالما غیر فاسق یقینا، فلا شبهة فی جریان الاستصحاب بالنسبة إلی العالم المقید بذلک القید، فیترتب علیه حکم العام لتنقیح موضوعه بالاستصحاب، فیدخل فی الکبری الکلیة، واخری یکون فی السابق غیر فاسق یقینا ولکن لم یکن عالما، فالآن شک فی بقاء عدالته مع العلم باتصافه بالعالمیة فی الحال، والظاهر عدم جریان الاستصحاب حینئذ، لأن القاعدة الکلیة فی صحة

جريان الاستصحاب الموضوعى أن يكون المستصحب بنفسه صغرى لإحدى الكبريات الشرعية بلا واسطة، وفى المقام ليس كذلك، لأن استصحاب كون زيد غير فاسق إنما يجدى فى إثبات كونه غير فاسق، ولكنه لا يكون موضوعا للحكم الشرعى، ضرورة أنه تعلق بالعالم الغير الفاسق، وإثباته بضميمة الوجدان، ضرورة أن زيدا لو كان فى الحالة اللاحقة غير فاسق يكون عالما غير فاسق إنما هو بحكم العقل، فيصير الأصل مثبتا، فلا يجرى، كما أنه لا يجرى فيما إذا كان عالما فاسقا فى الزمان السابق ثم صار عادلا فى اللاحق

(۲۹۷)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، الكرم، الكرامة (۱)

الأمر الرابع: التمسک با لعام إذا شک فی فرد من غیر جهة التخصیص

ولكن شك فى بقاء علمه، فإن استصحاب علمه لا يجدى بعد كون الموضوع هو العالم الغير الفاسق إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكن لا يخفى: أن هذا الفرض خارج عن المقام، لأن مفروضه استصحاب عدم عنوان الخاص ومثله فى الخروج عن مورد النزاع ما لو كان زيد عالما غير فاسق فى السابق يقينا ثم شك فى بقاء علمه مع العلم بعدالته عكس الصورة الأولى، ولا إشكال أيضا فى جريان الاستصحاب فيها، لأنه كان فى السابق عالما غير فاسق، فيستصحب هذا العنوان المقيد، ويجرى عليه حكم العام فى الزمان اللاحق، كما هو واضح.

الأمر الرابع: التمسك بالعام إذا شك فى فرد من غير جهة التخصيص حكى عن بعض: التمسك بالعام فيما إذا شك فى فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة أخرى، مثل: ما إذا شك فى صحة الوضوء بالمائع المضاف، فيتمسك فى صحته بعموم قوله: أوفوا بالنذور، فيما إذا وقع متعلقا للنذر، فيقال هذا الوضوء يجب الوفاء به للعموم، وكل ما يجب الوفاء به فلا محالة يكون صحيحا، للقطع بعدم وجوب الوفاء بالفاسد (۱)، ويستنتج صحة الوضوء بالمضاف ولو لم يتعلق به النذر، وكذا القول فى إطاعة الوالدين.

وربما أيد ذلك بصحة الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما كذلك، وبصحة النافلة فى وقت الفريضة إذا صارت متعلقة للنذر.

هذا، ولا يخفى عدم تمامية هذا الكلام، فإن هنا دليلين أحدهما: وجوب الوفاء بالنذور مثلا، ثانيهما: عدم انعقاد النذر إلا فى طاعة الله، فمع الشك فى

۱ – انظر مطارح الأنظار: ۱۹۵ / السطر ۳۶.

(۲۹۸)

صفحهمفاتيح البحث: الصيام، الصوم (۱)، الوضوء (۲)، الوجوب (۱)

الأمر الخامس: التمسک با لعام عند الشک بین التخصیص والتخصص

صحة الوضوء بالمضاف لا مجال للتمسك بعموم الدليل الأول، لأن مرجع الشك فيها إلى الشك فى كونه طاعة لله، فيرجع إلى التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية للمخصص، ولو فرض وجود دليل واحد نظرا إلى حكومة الدليل الثانى على الأول لا مخصصا له، فعدم الجواز مستند إلى أن إثبات حكم العام متوقف على إحراز موضوعه، إذ لا يمكن إثبات الصغرى بسبب الكبرى، كما هو واضح.

ثم إن قضية الأمثلة المذكورة هو الاختصاص بصورة النذر، فلا ترتبط بالمقام، مضافا إلى أنها ليست موردا للشك، للعلم بالحرمة والبطلان قبل تعلق النذر وبارتفاعها بعده، وتوجيه الأولين بأحد الوجوه المذكورة فى الكفاية (۱)، كما أن توجيه الأخير المذكور فى الدرر (۲)، فراجع.

الأمر الخامس: التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص والتخصص إذا علم بحرمة إكرام زيد مثلا ولكن شك فى أنه عالم، فيكون

الدليل الدال على حرمة إكرامه مخصصا لإكرام العلماء، فيترتب عليه الأحكام المترتبة على العالم، أو جاهل فلم يرد تخصيص على العموم فيترتب عليه الأحكام المترتبة على الجاهل، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم فى إثبات أنه غير عالم أو لا؟ ظاهر المحكى عن الأصحاب فى موارد كثيرة هو الجواز حيث إنهم ذكروا فى مسألة عدم نجاسة الغسالة أن الدليل على ذلك أنها لا ينجس المحل، إذ لو كانت نجسة مع عدم تنجس المحل بها، يلزم التخصيص فى عموم كل نجس

١ - كفاية الأصول: ٢٦١ - ٢٦٢.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢٩٩)

صفحهمفاتيح البحث: الجهل (٢)، الوضوء (١)، الجواز (١)، النجاسة (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

منجس، فأصالة العموم يقتضى منجسية جميع النجاسات مما لا يكون بمنجس لا يكون نجسا على ما هو مقتضى عكس نقيضه.

هذا، وحكى عن المقالات أن أصالة العموم وإن كانت جارية إلا أن عكس نقيض القضية الذى هو لازم لها لا يثبت بها، لأن الدليل عليها هو بناء العقلاء، ولم يثبت بناؤهم على ترتيب اللوازم عليها، وللمقام نظائر كثيرة من حيث التفكيك بين اللازم والملزوم فى عدم إثبات الثانى بالأول، وكذا العكس (١).

والتحقيق أن يقال: بأن جريان أصالة العموم فى أمثال المقام مورد تأمل وإشكال، لأن مدركها هو بناء العقلاء، فيحتاج فى جريانها فيه إلى إحراز بنائهم، مع أن المتيقن ما إذا كان المراد غير معلوم، مثل: ما إذا شك فى وجوب إكرام زيد العالم بعد قوله: أكرم العلماء، وأما إذا علم مراده وشك فى علمه لأن يترتب عليه الأحكام الأخر، فلم يعلم استقرار بنائهم على التمسك به، نظير أصالة الحقيقة التى ينحصر مورد جريانها بما إذا شك فى كون المراد هل هو المعنى الحقيقى أو المجازى، وأما إذا علم بالمراد ولكن لم يعلم أنه معنى حقيقى للفظ ومجازى له، فلا تجرى أصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى المراد معنى حقيقى له، فالإنصاف أنه لا يجرى الأصل فى المقام حتى يتكلم فى إثبات اللوازم به أولا.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا مانع من التمسك بأصالة العموم فيما لو علم بحرمة إكرام زيد ولكن شك فى أن المراد به هو زيد العالم، فيكون مخصصا، أو زيد الجاهل، فيكون تخصصا.

١ - مقالات الأصول ١: ٤٥٠.

(٣٠٠)

صفحهمفاتيح البحث: الكرم، الكرامة (١)، النجاسة (١)، الجهل (١)، الوجوب (١)

وجه الجريان: أن المراد بالنسبة إلى زيد العالم مشكوك، لأنه لا يعلم أنه هل يجب إكرامه أم لا، فلا بأس بالتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرامه، فيترتب عليه حرمة زيد الجاهل، ويصير مدلول قوله: لا تكرم زيدا، مبينا حينئذ، لخروجه عن الإجمال بسبب وجوب إكرام زيد العالم الثابت بأصالة العموم، فتأمل فى الفرق بين المسألتين حتى لا يختلط عليك الأمر.

(٣٠١)

صفحهمفاتيح البحث: الجهل (١)، الوجوب (١)

الفصل الثالث: فى وجوب الفحص عن المخصص

فى وجوب الفحص عن المخصص الفصل الثالث فى وجوب الفحص عن المخصص هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ فيه خلاف.

تقرير محط البحث ومحل النزاع وليكن محل البحث ممحضا فى أن أصالة العموم هل يكون متبعة مطلقا، أو بعد الفحص واليأس؟ بعد

الفراغ عن حجيتها من باب الظن النوعى وعدم اختصاص حجيتها بالمشافهين، ولم يكن العام معلوم التخصيص تفصيلا أو إجمالا، كما أن الظاهر اختصاصه بالمخصص المنفصل، وأما المتصل فلا يكون احتماله مانعا من التمسک بها مطلقا، لأنه نظير قرينة المجاز، وقد قام الإجماع على عدم الاعتناء باحتمالها.

إذا ظهر لک ذلک، فاعلم أن التحقيق يقتضى التفصيل فى الموارد، كما فى الكفاية (۱) والقول بلزوم الفحص فيما إذا كان العام فى معرض التخصيص، نظير

۱ – كفاية الأصول: ۲۶۵.

(۳۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

تقرير محط البحث ومحل النزاع

فى وجوب الفحص عن المخصص الفصل الثالث فى وجوب الفحص عن المخصص هل يجوز التمسک بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ فيه خلاف.

تقرير محط البحث ومحل النزاع وليكن محل البحث ممحضا فى أن أصالة العموم هل يكون متبعة مطلقا، أو بعد الفحص واليأس؟ بعد الفراغ عن حجيتها من باب الظن النوعى وعدم اختصاص حجيتها بالمشافهين، ولم يكن العام معلوم التخصيص تفصيلا أو إجمالا، كما أن الظاهر اختصاصه بالمخصص المنفصل، وأما المتصل فلا يكون احتماله مانعا من التمسک بها مطلقا، لأنه نظير قرينة المجاز، وقد قام الإجماع على عدم الاعتناء باحتمالها.

إذا ظهر لک ذلک، فاعلم أن التحقيق يقتضى التفصيل فى الموارد، كما فى الكفاية (۱) والقول بلزوم الفحص فيما إذا كان العام فى معرض التخصيص، نظير

۱ – كفاية الأصول: ۲۶۵.

(۳۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

العمومات الواقعة فى القوانين التى يجعلها العقلاء لنظام أمورهم على ما هو المتداول بينهم، فإن جعل القانون يقتضى أن يجعل فى الأول أمرا كليا ثم بيان المخصصات والمستثنيات فى الفصول المتأخرة والقوانين الموضوعة فى الشريعة إنما هى على هذا المنوال، ولم تكن مجعولة على غير النهج المتعارف بين العقلاء المقننين للقوانين الدنيوية التى يكون المقصود بها انتظام أمورهم، وهذا بخلاف العمومات الواقعة فى ألسنة أهل المحاورات التى لو كان المقصود بها غير ما هو ظاهرها لاتصل به ما يدل على ذلک نوعا، ولم يكن دأبهم بيان العموم ثم ذكر المخصص لو كان مخصصا فى البين، فأصالة العموم فى هذا النحو من العمومات متبعة مطلقا، بخلاف ما كان من قبيل الأول، فإن جريانها فيه مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بالخاص.

ومن هنا يظهر: أن الفحص هنا أيضا يكون عما لا حجية للعام بدون الفحص عنه نظيره فى الأصول العملية التى لم تكن حجة قبل الفحص أصلا، لما عرفت من أن جريانها مشروط بالفحص فقبله لا يكون هنا حجة أصلا، لتوقف الحجية على إحراز كون مدلول الكلام مرادا جديا للمولى، وهذا المعنى إنما يثبت بعد جريان أصالة العموم التى تكون مشروطة بالفحص، فعدم جريانها قبله يوجب عدم حجية العام.

فظهر أن العام قبل الفحص عن المخصص لا يكون حجة أصلا، كما أن الأصول العملية أيضا كذلک.

فانقدح بذلک: فساد ما فى الكفاية (۱) من الفرق بين الفحص فى المقامين بأن الفحص هنا عما يزاحم الحجية، بخلافه هناک، فإنه

بدونه لا حجة.

١ - كفاية الأصول: ٢٦٥ - ٢٦۶.

(٣٠٣)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الحج (۴)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى

وجه الفساد ما عرفت من أن العام قبل الفحص أيضا لا يكون حجة، لما مر.

ثم لا يخفى أنه وإن لم يكن حجة قبله إلا أن ظهوره فى العموم قد انعقد واستقر ولو بعد التخصيص، سواء كانت العمومات من قبيل الأول أو الثانى، إذ مجرد جرى العادة على ذكر المخصصات منفصلا لا يوجب إلا عدم حجية العام قبل الفحص عنها، لا عدم انعقاد ظهور له فى العموم، وعليه فلو كان الخاص دائرا بين الأقل والأكثر، لا يسرى إجماله إلى العام أصلا بل يرفع اليد عن ذلك الظهور بالمقدار الذى يكون الخاص فيه حجة، ويحكم فى الباقى بتطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية.

فما فى الدرر - من أن حال المخصص المنفصل فى كلام المتكلم الذى جرت عادته على بيان الخاص منفصلا حال المخصص المتصل فى كلام غيره، فيسرى إجماله فى الفرض المذكور إلى العام (١) - محل نظر بل منع، فتدبر.

الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى ثم إنك عرفت أن محل النزاع فى هذا المقام هو ما إذا لم يكن العام من أطراف ما علم إجمالا بتخصيصه، ولكن بعضهم عمموا النزاع، واستدلوا على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى بورود المخصصات على العمومات.

وتقريبه: أنا نعلم إجمالا بوجود مقيدات ومخصصات للعمومات والإطلاقات فيما بأيدينا من الكتب بل مطلق الجوامع ولو ما لم يصل منها إلينا، كما هو معلوم لكل من راجعها، ومن المعلوم عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى كما قد قرر فى محله.

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٢٢٣.

(٣٠۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، المنع (١)، الحج (٣)

الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى

الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى وقد استشكل فى جعل مدرك لزوم الفحص هو العلم الإجمالى بما حاصله: أن العلم الإجمالى بذلك وإن اقتضى عدم جريان الأصل قبل الفحص إلا أنه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن من المخصصات يصير العلم الإجمالى منحلا، كما هو الحال فى كل علم إجمالى ترددت أطرافه بين الأقل والأكثر، فإنه بعد العثور على الأقل ينحل العلم الإجمالى ويكون الأكثر شبهة بدوية يجرى فيه الأصل، ولابد أن يكون فى المقام مقدار متيقن للعلم الإجمالى بوجود المخصصات فى الكتب، إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متيقن، فمع العثور على ذلك المقدار ينحل العلم، وحينئذ فلا يجب الفحص فى سائر الشبهات، لجريان الأصول اللفظية فيها مع أنه لا يقول به أحد (١).

هذا، مضافا إلى أن الفحص فى الكتب التى بأيدينا لا يوجب جواز إجراء الأصول، لأن دائرة العلم الإجمالى أوسع من هذه الكتب، فلازم ذلك عدم جواز التمسك بالعمومات ولو بعد الفحص أيضا.

جواب المحقق النائينى عن انحلال العلم الإجمالى وأجاب المحقق النائينى عن الانحلال - على ما فى التقريرات - بما حاصله: أن المعلوم بالإجمال تارة يكون مرسلا غير معلم بعلامة يشار إليه بها، واخرى يكون معلما بعلامة يشار إليه بها، وانحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقن إنما يكون فى الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية فلا ينحل

١ – انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٥٤٣.

(٣٠٥)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (١)

جواب المحقق النائينى عن انحلال العلم الإجمالى

الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى وقد استشكل فى جعل مدرك لزوم الفحص هو العلم الإجمالى بما حاصله: أن العلم الإجمالى بذلك وإن اقتضى عدم جريان الأصل قبل الفحص إلا أنه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن من المخصصات يصير العلم الإجمالى منحلا، كما هو الحال فى كل علم إجمالى ترددت أطرافه بين الأقل والأكثر، فإنه بعد العثور على الأقل ينحل العلم الإجمالى ويكون الأكثر شبهة بدوية يجرى فيه الأصل، ولابد أن يكون فى المقام مقدار متيقن للعلم الإجمالى بوجود المخصصات فى الكتب، إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متيقن، فمع العثور على ذلك المقدار ينحل العلم، وحينئذ فلا يجب الفحص فى سائر الشبهات، لجريان الأصول اللفظية فيها مع أنه لا يقول به أحد (١).

هذا، مضافا إلى أن الفحص فى الكتب التى بأيدينا لا يوجب جواز إجراء الأصول، لأن دائرة العلم الإجمالى أوسع من هذه الكتب، فلازم ذلك عدم جواز التمسك بالعمومات ولو بعد الفحص أيضا.

جواب المحقق النائينى عن انحلال العلم الإجمالى وأجاب المحقق النائينى عن الانحلال – على ما فى التقريرات – بما حاصله: أن المعلوم بالإجمال تارة يكون مرسلا غير معلم بعلامة يشار إليه بها، واخرى يكون معلما بعلامة يشار إليه بها، وانحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقن إنما يكون فى الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية فلا ينحل

١ – انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٥٤٣.

(٣٠٥)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (١)

بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتبائنين.

وضابط القسمين: أن العلم الإجمالى كليا إنما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلة إلى قضيتين حمليتين، وهاتان القضيتان: تارة: تكون إحداهما من أول الأمر متيقنة والاخرى مشكوكة بحيث يكون العلم الإجمالى ناشئا منهما، ويكون العلم الإجمالى عبارة عن ضم القضية المتيقنة إلى المشكوكة، كما إذا علم إجمالا بأنه مديون لزيد: وتردد بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، فإن هذا العلم الإجمالى ليس إلا عبارة عن قضية متيقنة وهى كونه مديونا لزيد: بخمسة دراهم، وقضية مشكوكة، وهى كونه مديونا له بخمسة زائدة على الخمسة المتيقنة، ففى مثل هذا العلم الإجمالى ينحل قهرا بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقة إلا بذلك المقدار، والزائد كان مشكوكا من أول الأمر، ولم يكن من أطراف العلم.

واخرى: لا تكون القضيتان على هذا النحو، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف مما تعلق العلم بها بوجه بحيث لو كان الأكثر هو الواجب، لكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه، وليس الأكثر مشكوكا من أول الأمر، وذلك فى كل ما يكون المعلوم بالإجمال معلما لعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كل ما اندرج تحتها مما تعلق به العلم بلا فرق بين الأقل والأكثر.

مثاله: ما إذا علمت بأنك مديون لزيد بما فى الدفتر، فإن جميع ما فيه من دين له قد تعلق العلم به، سواء كان دينه خمسة أو عشرة، بخلاف الصورة الأولى، فإن قضية كونه مديونا لزيد بعشرة كانت مشكوكة من أول الأمر، وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المتيقن، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالى فى مثل هذا الأقل

صفحه(٣٠٦)

والأكثر حاله في المتبائنين في وجوب الاحتياط.

وإن شئت قلت: إن هنا علمين: علم إجمالي بكونه مديونا لزيد بجميع ما في الدفتر وعلم إجمالي آخر بأن دينه عشرة أو خمسة، وانحلال الثاني الغير المقتضي لوجوب الاحتياط بالنسبة إلى العشرة لا ينافي العلم الإجمالي الأول المقتضي للاحتياط بالنسبة إليها، لعدم التزاحم بين اللا مقتضي والمقتضي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه من قبيل الثاني، لأن العلم قد تعلق بأن في الكتب التي بأيدينا مقيدات ومخصصات، فيكون نظير تعلقه بأنه مديون لزيد بما في الدفتر، وقد عرفت عدم الانحلال في هذا النحو بالعثور على المقدار المتيقن، بل لابد فيه من الفحص التام في جميع ما بأيدينا من الكتب (١). انتهى.

أقول: الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، فإنه يرد عليه:

أولاـ النقض بجميع الموارد التي تردد الأمر فيها بين الأقل والأكثر، لأنه فيها وإن كان المعلوم بالإجمال مرددا بينهما إلا أنه تعلق علم آخر بشيء من المقارنات، فمقتضى ما ذكره إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر أيضا، فيجب الاحتياط.

مثلاـ إذا دار دين زيد بين خمسة أو عشرة، ولكنه يعلم بأن دينه كان في الكيس، أو كان في اليوم الفلاني، أو في المجلس الفلاني، فإن دينه وإن كان مرددا بينهما، ولكنه يعلم بأن دينه هو ما في الكيس، أو ما أداه إليه في اليوم الفلاني، أو المجلس الفلاني، ومن المعلوم بناء عليه إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر، فيجب الاحتياط مع أنه لم يقل به أحد، ولا يلتزم القائل به أيضا.

وثانيا: الحل، وتوضيحه: أن العناوين التي يتعلق بها العلم على قسمين:

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٣ – ٥٤٦.

(٣٠٧)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوجوب (١)

قسم يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعا للأثر الشرعي، وقسم لا يكون كذلك، بل يكون من المقارنات.

وعلى الأول فتارة يكون ذلك العنوان أمرا بسيطا ومصاديقه المتحققة في الخارج محصلات له، كالطهور بناء على أن يكون عبارة عما يحصل من الوضوء أو الغسل مثلا، واخرى يكون أمرا مركبا، كإكرام العالم.

ولاـ إشكال في وجوب الاحتياط في الأول لو دار أمر المحصل لذلك العنوان بين الأقل والأكثر، لأن الصلاة مثلا مشروطة بتحقق الطهور، وقد تعلق العلم باشتراطها بهذا العنوان، ومع الإتيان بالأقل لا يعلم بحصوله، مع أنه شرط فيها.

وعلى الثاني ففي وجوب الاحتياط فيه خلاف، ويأتي تحقيقه في محله.

هذا في العناوين التي تكون بنفسها موضوعة للآثار الشرعية، وأما العناوين التي لا تكون كذلك، مثل عنوان ما في الدفتر وما في الكيس وغيرهما من العناوين التي لاـ تكون بنفسها مترتبة عليها الأحكام بل تكون من الأمور المقارنة للموضوع للحكم الشرعي والملازمة له في الخارج، فلا وجه لوجوب الاحتياط فيها، بل اللازم ملاحظة ما هو الموضوع للأثر الشرعي، والمفروض أن أمره دائر بين الأقل والأكثر، والأصل يجري بالنسبة إلى الأكثر، كما اعترف به.

وبالجملة، فالعلم المتعلق بهذا العنوان لا يعقل أن يصير سببا لتنجز الحكم بعد عدم كون ذلك العنوان موضوعا له.

فدعوى أن ذلك العلم يقتضي التنجز ولو كان متعلقا بالأكثر، ممنوعة جدا، ومسألتنا من هذا القبيل، ضرورة أن العلم الموجب للتنجز هو العلم بوجود المخصصات والمقيدات لا بما أنها موجودة في الكتب والجوامع، لأن هذا العنوان

(٣٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (١)، الصّلاة (١)، الغسل (١)، الوجوب (٢)

جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالي

من المقارنات التی لا یضر عدمها، ولا ینفع وجودها، کما هو واضح، فینحصر العلم المنجز بما یکون معلومه من أول الأمر مرددا بین الأقل والأکثر، وهو مجری البراءة.

نعم، فی المثال الذی ذکره یجب الاحتیاط، لا لتعلق العلم بذلک العنوان، لوجوبه فی شبهاته البدویة أیضا علی ما ذکروه فی مبحث البراءة من أن جریان الأصل فی الشبهات الموضوعیة مشروط بأن لا یکون قادرا علی إحراز الواقع بمجرد أدنی تفحص، فإذا شک فی أنه مدیون لزید، فلا یجوز له إجراء البراءة بعد العلم بأنه بمراجعة الدفتر یظهر له الحال.

نعم عمموا جریانها فی بعض الشبهات الموضوعیة، کالشبهة من حیث النجاسة، لورود النص فیها.

وکیف کان فما ذکره من وجوب الاحتیاط فی القسم الثانی من جهة العلم الإجمالی مما لا یتم أصلا، کما عرفت، فبقی الإشکال علی حاله.

نعم، ما ذکره جوابا علی ذیل الإشکال الراجع إلی منع کون دائرة العلم أوسع مما بأیدینا من الکتب والجوامع، مما لا یبعد الالتزام به، کما أن صاحب المقالات أجاب عنه بمثل ما ذکره حیث ذکر أن بعد الفحص وعدم الظفر بالمعارض یستکشف خروج هذا المورد عن دائرة العلم، لأن أطرافه هی المعارضات التی لو تفحص عنها لظفر به، فعدم الظفر یکشف عن خروجه عن أطراف العلم.

جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالی وأما ما أجاب به عن الانحلال مما هذه عبارته: إن مقدار المعلوم کما وإن کان بالأخرة معلوما بحیث ینتهی الزائد منه إلی الشک البدوی، ولکن هذا المقدار

(۳۰۹)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، المنع (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۱)

إذا کان مرددا بین محتملات متباینات منتشرات فی أبواب الفقه من أوله إلی آخره، یصیر جمیع الشکوک فی تمام الأبواب طرف هذا العلم، فیمنع عن الأخذ به قبل فحصه، وفی هذه الصورة لا یفید الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم، إذ مثل هذا العلم الحاصل جدیدا بکون المعلوم بالإجمال فی غیر هذه الشکوک الباقیة التی کانت طرفا من الأول للاحتمال فی المتباینات نظیر العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالی غیر قابلة للانحلال، فقهرا الاحتمال القائم فی المورد الموجب لکونه من الأول طرفا للعلم منجز للواقع بمقدار استعداده، فلا محیص أن یفحص کی یعدم ظفره بالمخصص بکشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأول، وهذه الجهة هی النکتة فی أخذ هذا القید فی دائرة العلم، وإلا فیلزم عدم الاکتفاء بالفحص ولو ظفرنا بمقدار المعلوم فضلا عما لو لم نظفر کما هو ظاهر (۱).

انتهی.

فیرد علیه: أنه إذا ظفرنا بعد التفحص بالمخصصات المنتشرة فی أبواب الفقه بمقدار المعلوم یقینا، فلا وجه لعدم انحلال العلم الإجمالی بسبب ذلک، لأنه یصیر کالعلم تفصیلا بنجاسة أحد من الإناءین اللذین علم بنجاسة أحدهما إجمالا، إذ بعده یصیر الإناء الآخر مشکوک النجاسة التی هی مجری قاعدة الطهارة، لکون الشک فی نجاسته شکا بدویا.

نعم لو علم تفصیلا بنجاسة حادثة غیر النجاسة المعلومة بالإجمال، لا یرتفع أثر العلم الإجمالی بالنسبة إلی الطرف الآخر بذلک، ولکن المقام من قبیل الصورة الأولی کما هو واضح.

هذا، وأما إذا ظفرنا بعد التفحص بمقدار المعلوم إجمالا فی بعض الأبواب

۱ - مقالات الأصول ۱: ۴۵۵ - ۴۵۶.

(۳۱۰)

صفحهمفاتیح البحث: المنع (۱)، النجاسة (۲)، الإناء، الأوانی (۱)

فقط، فلا محالة یکشف ذلک إما عن بطلان العلم بالانتشار فی جمیع الأبواب الذی أوجب الفحص فی الجمیع، وإما عن کون مقدار

المعلوم بالإجمال أزيـد مما ظفرنا به من المخصـصات، إذ مع اجتماع العلم بالانتشار والعلم بذلك المقدار يمتنع الظفر به فی خصوص بعض الأبواب، فإذا بطل الأول، فلا يبقى مجال للفحص فی الزائد عنه، وإذا بطل الثانی بحدوث علم آخر، فيقع الإشكال فی الزائد عن ذلك المقدار الذی لابد أن يكون مقدارا معينا، إذ حينئذ يصير الشك فی الزائد شكا بدويا، فتدبر جيدا.

فالإنصاف أن هذا الجواب نظير سابقه فی الضعف.

ثم إن مقـدار الفحص اللازم – بناء على الاسـتدلال عليه بما ذكره فی الكفايـة (۱) واخترنـاه تبعا لها – هو الفحص بمقـدار يخرج معه العام عن معرضـية التخصـيص باليأس عن الظفر به، وأما بناء على الاسـتدلال بالعلم الإجمالی، فالمقـدار اللازم منه هو الـذی خرج معه المورد عن أطرافه، كما لا يخفى.

۱ – كفاية الأصول: ۲۶۵.

(۳۱۱)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۳)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

الفصل الرابع: فی عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

عـدم اختصـاص الخطابـات بالحاضـرين الفصـل الرابع فی عموم الخطابـات الشـفاهية لغير الحاضـرين هـل الخطابات الشـفاهية تختص بالموجودين فی زمن الخطاب بل الحاضرين مجلس التخاطب، أو يعم المعدومين فضلا عن الغائبين عنه؟

ولا يخفى عـدم اختصاص النزاع بما يتضـمن خطابا، بل يجری فی جميع الأحكام الموضوعـة على العناوين الكليـة ولو لم يكن بلسان الخطاب، مثل قوله تعالى: * (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) * (۱) لجريان الملاك فيه أيضا، كما سيأتی.

تقرير محـل النزاع ثم إنه لابـد قبـل الخوض فی تحقيق المقـام من بيـان مـا يمكن أن يكون محلا للبحث بين الأعلام، فنقول: ذكر فی الكفاية أنه يمكن أن يكون النزاع فی صحة تعلق التكليف بالمعدومين أو فی صحة المخاطبة معهم أو فی صيرورة

۱ – آل عمران (۳): ۹۷.

(۳۱۲)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (۱)

تقرير محل النزاع

عـدم اختصـاص الخطابـات بالحاضـرين الفصـل الرابع فی عموم الخطابـات الشـفاهية لغير الحاضـرين هـل الخطابات الشـفاهية تختص بالموجودين فی زمن الخطاب بل الحاضرين مجلس التخاطب، أو يعم المعدومين فضلا عن الغائبين عنه؟

ولا يخفى عـدم اختصاص النزاع بما يتضـمن خطابا، بل يجری فی جميع الأحكام الموضوعـة على العناوين الكليـة ولو لم يكن بلسان الخطاب، مثل قوله تعالى: * (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) * (۱) لجريان الملاك فيه أيضا، كما سيأتی.

تقرير محـل النزاع ثم إنه لابـد قبـل الخوض فی تحقيق المقـام من بيـان مـا يمكن أن يكون محلا للبحث بين الأعلام، فنقول: ذكر فی الكفاية أنه يمكن أن يكون النزاع فی صحة تعلق التكليف بالمعدومين أو فی صحة المخاطبة معهم أو فی صيرورة

۱ – آل عمران (۳): ۹۷.

(۳۱۲)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (۱)

عموم المتعلق قرينة على التصرف فی أدوات الخطاب والعكس، فالنزاع على الأولين عقلی، وعلى الأخير لغوی (۱).

أقول: أما النزاع على الوجهين الأولين: فلا يعقل وقوعه بين الأعلام بعد وضوح استحالة بعث المعدوم أو زجره، وكذا توجيه الخطاب إليه.

وأما النزاع على الوجه الأخير الذى يرجع إلى أمر لغوى، فهو مستبعد جدا، لأن الظاهر كون النزاع بينهم إنما هو فى أمر عقلى.

والحق أن يقال: إن النزاع إنما هو (۲) فى أن شمول الخطابات القرآنية والأحكام المتعلقة بالعناوين الكلية الواردة فيها للمعدومين هل يستلزم تعلق التكليف بهم والمخاطبة معهم الممتنع عقلا بداهة، أو لا يستلزم ذلك الأمر المستحيل؟ فالنزاع إنما هو فى الملازمة بين الأمرين التى هى أمر عقلى.

والتحقيق عدم الاستلزام، لأن تلك الأحكام موضوعة على المكلفين بنحو

۱ – كفاية الأصول: ۲۶۶.

۲ لا يخفى أن المراد من هذه العبارة هو عدم اختصاص تلك الخطابات والأحكام بالموجودين حال التخاطب، لا شمولها للمعدومين فى حال العدم أيضا، كما أن جعل النزاع فى هذا المعنى إنما هو بملاحظة أن ما يمكن أن يكون نزاعا معقولا فى هذا المقام وينبغى البحث فيه هو ما ذكرنا وإلا فظاهر بعض الاستدلالات هو كون النزاع فى صحة تكليف المعدوم ومخاطبته فى حال العدم، كما حكاه فى الفصول (أ) عن بعض الحنابلة من القول بذلك، استدلالا بقوله تعالى: * (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) * (ب) فإن ظاهره الخطاب إلى المعدوم، وأمره بالكون، فيستفاد منه الجواز مطلقا.

– أ – الفصول الغروية: ۱۷۹ / السطر ۳۸.

ب – يس (۳۶): ۸۲.

(۳۱۳)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)، المذهب الحنبلى (۱)

تحقيق: فى القضايا الحقيقية

القضايا الحقيقية لا الخارجية، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان المراد منهما.

تحقيق: فى القضايا الحقيقية فنقول: القضايا الحقيقية هى القضايا التى يكون الحكم فيها مترتبا على جميع أفراد الطبيعة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجا، بل كل فرد وجد مصداقا لها يترتب عليه الحكم، فإذا قال: كل نار حارة، فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعم من الموجودة والمعدومة، وذلك لما عرفت سابقا من أن لفظة " النار " وكذا سائر الأسماء الموضوعة للطبيعة المطلقة إنما تدل بالوضع على نفس الطبيعة الموضوعة بإزائها. وكما لا يمكن أن تكون الطبيعة مرآة للأفراد والخصوصيات، كذلك لا ـ يحكى اللفظ الموضوع بإزائها إلا عن نفس الطبيعة المجردة عن القيود التى منها نفس الوجود، فكلمة " النار " حاكية عن نفس ماهيتها التى هى مقسم للموجودية والمعدومية.

وأما كلمة " كل " المضافة إليها: فقد عرفت سابقا أنها موضوعة لإفادة استيعاب أفراد مدخولها، ولا دلالة لها على خصوص الأفراد الموجودة، بل مدلولها هو استيعاب الأفراد التى تقبل الاتصاف بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وبهما ثالثة، فيقال: أفراد الطبيعة بعضها موجود وبعضها معدوم، فظهر عدم اختصاص مدلولها أيضا بالأفراد الموجودة، ومن المعلوم أن إضافة كلمة " كل " إلى اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة المطلقة لا ـ تدل على أمر وراء استيعاب أفراد تلك الطبيعة الواقعة مدخولة لها، فالموضوع فى أمثال تلك القضايا إنما هو جميع أفراد الطبيعة بما أنها مصداق لها، فقوله: أكرم كل عالم، يكون الموضوع فيه هو إكرام كل عالم بما أنه مصداق لطبيعة لا بما أنه زيد أو عمرو أو بكر مثلا.

(۳۱۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (١)، الكرم، الكرامة (١)

ولـذا قـد اشـتهر بين أهـل الفن أن القضـية الحقيقيـة برزخ بين الطبيعـة الصـرفة والكثرة المحضـة، إذ لا يكون الموضوع فيها هى نفس الطبيعـة، لوضوح الفرق بينهـا وبين القضـية الطبيعيـة، ولاـ الكثرة المحضـة، لعـدم ملاحظـة الكثرات، بـل لا يعقل ذلك فى جميع أفراد الطبيعة، كما هو واضح، بل الموضوع فيها هو عنوان كل عالم مثلا، الذى هو عنوان إجمالى لأفراد طبيعة العالم.

هذا، ولا يتوهم مما ذكرنا: من أن الحكم على جميع الأفراد أعم من الموجودة والمعدومة أن ذلك مسـتلزم لإثبات شـئ على المعدوم فى حال عدمه، لأن المعدوم لا يكون شـيئا حتى يكون فردا للماهية، فما دام لم تنصـبغ الماهية بصـبغة الموجود لا تكون ماهية أصـلا، فالنار المعـدوم بالفعل لا تكون نارا حتى يترتب عليها الحكم المترتب على جميع أفراد النار، فاعتبار الوجود فى ترتب الحكم عليه إنما هو لعـدم كونه مصـداقا لها بـدون ذلك، لا لكون الاتصاف به مأخوذا فى الموضوع، كيف وقـد عرفت أنه ليس فى الموضوع ما يدل على الاختصاص بالأفراد الموجودة.

وممـا ذكرنـا ظهر: أن مـا وقع فى التقريرات المنسوبـة إلى المحقق النائينى من تفسير القضـية الحقيقيـة بما إذا لوحظ الأفراد المعـدومة بمنزلـة الأفراد الموجودة تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود ثم جعلها موضوعا للحكم (١)، مما لا يرتبط بمعنى القضية الحقيقية المذكورة فى فنهـا، بـل الوجـدان أيضـا يـأبى عـن ذلـك، لأنـا لاـ نرى فى أنفسـنا حيـن إلقـاء هـذا النحـو مـن القضايـا فرض المعـدومين بمنزلة الموجودين، وتنزيلهم منزلتهم، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أن القوانين المجعولة فى العالم التى يوضعها العقلاء

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٥٥٠.

(٣١٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)

تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة

المقننين لهـا إنمـا هو على هـذا النحو الـذى عرفت، لأـن بنـاءهم على جعلها ليعمل بها الأفراد، وأكثرها خاليـة عن المخاطبـة، والقانون الإسـلامى المجعول فى شـريعتنا إنما هو على هذا النحو مع خصوصـية زائدة، وهو عدم إمكان المخاطبة فيه بالنسبة إلى الناس، ضرورة عدم قابلية البشـر العادى لأن يصـير مخاطبا لله تعالى، إذ طريق ذلك الوحى، وهو منحصـر بالأنبياء العظام (عليهم السـلام) وباقى الناس أبعـد من هـذه المرحلـة بمراحـل، وإظهار الوحى الجارى بلسان الرسول (صـلى الله عليه وآله وسـلم) إنما هو على طريق التبليغ لا بنحو المخاطبة، فالخطاب بنحو * (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) * (١) مثلا لا يكون المخاطب فيها أحد من المؤمنين أصلا، بل إنما هو خطـاب كتبى حفظ بالكتب ليعمل به كل من نظر إليه، نظير الخطابات الواقعـة فى قوانين العقلاء المكتوبـة المنتشـرة بين الناس ليطلعوا عليها فيعملوا بها.

ومن هنـا يظهر: أن هـذه الخطابـات الواقعة فى الشـريعة لاـ تشـمل الحاضـرين أيضـا بنحو يكونوا هم المخـاطبين فضـلا عن أن تكون منحصـرة بهم أو عامـة لجميع المكلفين، والتعبير بالخطابـات الشـفاهية أيضـا مسامحـة، لمـا عرفت من عـدم كون واحـد من المكلفين مخاطبا بها أصـلا، بل إنما هى قوانين كليـة بصورة المخاطبة أوحى الله تعالى بها نبيه (صـلى الله عليه وآله وسـلم) وهو بلغها إلى الناس كما أنزلت على قلبه (صلى الله عليه وآله وسلم).

تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة وتلخص مما ذكرنا أن القوانين الواردة فى الشريعة على قسمين: قسم لا يكون مشتملا على الخطاب، بل إنما جعل الحكم على العناوين الكلية، مثل:

وجوب الحج الموضوع على عنوان المستطيع، وقسم يشتمل على الخطاب، مثل

۱ – المائدة (۵): ۱.

(۳۱۶)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۲)، يوم عرفة (۲)، الحج (۱)

المثال المتقدم.

أما القسم الأول: فالإشكال المتقدم الذى يرجع إلى استلزام عدم الاختصاص بالحاضرين فى زمان صدوره لتكليف المعدوم المستحيل بداهة يندفع بما ذكرناه من كون العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام إنما أخذت على سبيل القضية الحقيقية بالمعنى الذى تقدم، وهذا المعنى لا ـ يستلزم أن يكون المعدوم فى حال العدم مكلفا، لأن عنوان المستطيع إنما يصدق على خصوص المكلف الموجود الحاصل له الاستطاعة، فكما أنه لا يصدق على المكلف الغير المستطيع كذلك لا يصدق على المعدوم بطريق أولى، لأنه ليس بشئ، نعم بعد الوجود وصيرورته متصفا بذلك الوصف يتحقق مصداق لذلك العنوان، فيشمله الحكم، كما عرفت تفصيله.

وأما القسم الثانى: فالإشكال الراجع إلى استحالة المخاطبة مع المعدوم لا يندفع بما ذكر من كون الموضوع على نحو القضية الحقيقية، لأن الخطاب بالعنوان الذى جعل موضوعا فيها غير معقول، إذ لا معنى للخطاب بأفراد الطبيعة أعم من الموجودة والمعدومة، فلابد إما من الالتزام بتنزيل المعدومين منزلة الموجودين، وإما من الالتزام بما ذكر من كون هذه الخطابات خطابات كتبية، والأول لا دليل عليه، كما اعترف به الشيخ (۱)، ومعه لا ـ يمكن القول بالتعميم، فلابد من الجواب بنحو ما ذكر، لما عرفت من استحالة أن يكون الناس مخاطبا لله تعالى، بل المخاطب فيها هو الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وحكايته (صلى الله عليه وآله وسلم) على الناس إنما وقعت على سبيل التبليغ وحكاية الوحى، ولا تكون خطابا منه (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الناس، كما هو واضح.

۱ – انظر مطارح الأنظار: ۲۰۴ / السطر ۳۲.

(۳۱۷)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۱)، يوم عرفة (۲)

خاتمة: فى الثمرة بين القولين

خاتمة: فى الثمرة بين القولين بقى الكلام فى الثمرة بين القولين، فنقول: ربما قيل بأنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين (۱).

وأورد عليه فى الكفاية بأنه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم، ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار (۲).

وذكر المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – أن ترتب الثمرة لايبتنى على مقالة المحقق القمى، فإن الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعم غيرهم، فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها فى حق الغير، سواء قلنا بمقالة المحقق القمى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلا (۳).

وفيه: أن معنى الرجوع إليه وحجيته فى حق الغير ليس هو التمسك به لإثبات حكم المعدومين حتى يورد عليه بما ذكر، بل المراد هو التمسك به لكشف حكم المشافهين بناء على الاختصاص، ثم إجراء أدلة الاشتراك، وحينئذ فيبتنى على مقالة المحقق القمى لو سلم كونهم مقصودين بالإفهام، كما ذكره فى

۱ – قوانين الأصول ۱: ۲۳۳ / السطر ۱۶.

۲ – کفایة الأصول: ۲۶۹.

۳ – فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۱: ۵۴۹.

(۳۱۸)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)، کتاب قوانین الأصول للمیرزا القمی (۱) الکفایة (۱).

الثانیة: صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة بناء علی التعمیم لثبوت الأحکام لمن وجد وبلغ من المعدومین وإن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف، وعدم صحته علی عدمه، لعدم کونها حینئذ متکفلة لأحکام غیر المشافهین، فلابد من إثبات اتحاده معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک معهم فی الأحکام، ومع عدم الدلیل علی ذلک – لأنه منحصر بالإجماع، ولا إجماع إلا فیما إذا اتحد الصنف – لا مجال للتمسک بها.

هذا، ولا ریب فی ترتب هذه الثمرة فیما إذا کان المکلف البالغ الآن لما کان المشافهون واجدین له مما یحتمل مدخلیته فی ترتب الحکم وثبوته ولم یکن مما یزول تارة ویثبت أخری، فإنه حینئذ یمکن أن یکون إطلاق الخطاب إلیهم اتکالا علی ثبوت القید بالنسبة إلیهم، إذ لا احتیاج إلی التقیید بعد ثبوته فی المخاطبین، فالتمسک بتلک الخطابات متفرع علی إثبات اتحاد الصنف، إذ بدونه لا معنی لجریان أدلة الاشتراک، بخلاف القول بالتعمیم، فإنه یصح بناء علیه التمسک بها لإثبات الأحکام وإن کان الموجودون فی الحال فاقدین لما یحتمل دخله فی الحکم، إذ مدخلیته ترتفع بالإطلاق، لأنه لا مجال له اتکالا علی وجدان الحاضرین له، لعدم اختصاص الخطاب بهم، کما لا یخفی.

۱ – کفایة الأصول: ۲۶۹.

(۳۱۹)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

الفصل الخامس: فی تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

تعقب العام بالضمیر الفصل الخامس فی تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده إذا تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده، یوجب تخصیصه به أو لا؟

فیه خلاف.

ومحل النزاع ما إذا کان العام موضوعا لحکم آخر غیر الحکم المترتب علی البعض المدلول علیه بالضمیر الذی یرجع إلیه، مثل قوله تعالی: * (والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) * إلی قوله: * (وبعولتهن أحق بردهن) * (۱) وأما إذا کانت هنا قضیة واحدة ذکر فیها العام والضمیر معا، مثل قوله ": والمطلقات أزواجهن أحق بردهن، " فلا شبهة فی تخصیصه به، کما هو واضح.

وهل محل الخلاف یختص بما إذا علم من الخارج بکون المراد من الضمیر الواقع فی القضیة الثانیة هو بعض أفراد العام، المذکورة فی القضیة الأولی، کما فی المثال المذکور، أو یختص بما إذا علم لا من الخارج، بل بمجرد إلقاء القضیة الثانیة یعلم أن المراد هو البعض لحکم العقل بذلک مثلا، کما فی قوله: أهن

۱ – البقرة (۲): ۲۲۸.

صفحه(۳۲۰)

الفساق واقتلهم، فإن العقل یحکم بأن المراد بالضمیر لیس جمیع الفساق، لعدم اقتضاء الفسق بنفسه لإیجاب القتل، بل المراد به هو الکفار منهم، أو یشمل الصورتین معا؟ وجوه، وکلامهم خالیة عن التعرض لهذه الجهة.

نعم ظاهر تمثیل أکثرهم بالآیة الشریفة التی هی من قبیل الصورة الأولی، لأن العلم باختصاص الأحقیة بالرد ببعولة المطلقات الرجعیات إنما کان مستندا إلی دلیل آخر هو عدم الاختصاص بالصورة الثانیة، نعم لا یستفاد منه التعمیم أو الاختصاص بالصورة الأولی، کما لا یخفی.

وکیف کان، فإن کان محل البحث هی الصورة الأولی، فلا إشکال فی أن أصالة العموم الجاریة فی القضیة الأولی یقتضی الحمل علی العموم، لأن الأمر هنا دائر بین تخصیص واحد أو أزید، وقد استقر رأی المحققین من الأصولیین علی التمسک فی نفی الزائد بأصالة العموم فیما إذا شک فی تخصیص زائد بالنسبة إلی عام واحد، فضلا عن مثل المقام الذی یکون فیه عامان خصص أحدهما یقینا والشک فی تخصیص الآخر.

توضیحه: أن القضیة المشتملة علی الضمیر إنما تقتضی بظاهرها ثبوت الحکم بالنسبة إلی جمیع أفراد العام، لأن الضمیر موضوع للإشارة إلی مرجعه الذی هو العام فی المقام، فقوله: وبعولتهن بمنزلة قوله: وبعولة المطلقات، والعلم باختصاصها بالرجعیات لا یوجب استعمال الضمیر فیها حتی تلزم المجازیة، لما عرفت من أن التخصیص إنما یقتضی قصر الإرادة الجدیة علی غیر مورد الخاص، ولا یوجب أن یکون العام مستعملا فیما عدا مورده، وحینئذ فالدلیل علی تخصیص القضیة الثانیة لا یوجب تصرفا فی القضیة الأولی أصلا، لما عرفت من أن مورد الشک فی التخصیص یکون المرجع فیه أصالة العموم.

ومن هنا انقدح: أنه لا مجال حینئذ لهذا النزاع بعدما تقدم منهم من عدم

(۳۲۱)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)، القتل (۱)

اقتضاء التخصیص للمجازیة، وأن المرجع فی مورد الشک فیه أو فی الزائد هی أصالة العموم، کما أنه ظهر فساد ما فی الکفایة من أن المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فیما إذا شک فی تعیین المراد، وأما إذا شک فی کیفیة الاستعمال مع العلم بالمراد، کما فی ناحیة الضمیر، فلا (۱)، وذلک لما عرفت من عدم استلزام التخصیص للمجازیة فی ناحیة الضمیر، فکما أن المراد معلوم کذلک کیفیة الاستعمال معلومة.

نعم هذا إنما یتم علی مذهب القدماء القائلین بأن العام المخصص یصیر مجازا، وهو مع أنه خلاف التحقیق مخالف لما اختاره (۲) أیضا کما عرفت.

کما أن التعبیر فی محل النزاع بضمیر یرجع إلی بعض أفراد العام لیس فی محله، لما عرفت من أن الضمیر لم یستعمل إلا فیما وضع له، وهو إیجاد الإشارة به إلی مرجعه الذی هو العام فی المقام، والتخصیص لا یوجب تصرفا فی مقام الاستعمال أصلا، کما هو واضح لا یخفی.

وأما إذا کان محل البحث هی الصورة الثانیة: فالتمسک بأصالة العموم محل إشکال، لأن ظهوره فی العموم غیر منعقد مع اشتماله علی الضمیر الصالح للقرینیة، کما أشار إلیه فی الکفایة، فیصیر مجملا، فیجب الرجوع إلی مقتضی الأصول.

ومما ذکرنا یظهر: أنه لو کان محل النزاع عاما شاملا لکلتا الصورتین، فالواجب التفصیل، والحکم بالرجوع إلی أصالة العموم فی الصورة الأولی، وبالأصول العملیة فی الصورة الثانیة، فتدبر جیدا.

۱ - کفایة الأصول: ۲۷۲.

۲ - نفس المصدر: ۲۵۵.

(۳۲۲)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۳)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

الفصل السادس: فی جواز تخصیص العام با لمفهوم

تخصيص العام بالمفهوم الفصل السادس فى جواز تخصيص العام بالمفهوم وفيه مقامان:

المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق هل يجوز تخصيص العام بمفهوم الموافقة أم لا؟ وقد ادعى الإجماع على الجواز (١)، ولكنه لا يفيد فى المسألة الغير الشرعية، سواء كانت عقلية أو عرفية.

ولابد قبل الورود فى محل البحث من بيان المراد بمفهوم الموافقة بعد ظهور أنه عبارة عن القضية الموافقة للمنطوق فى الإيجاب والسلب.

فنقول: يحتمل أن يكون المراد به هو ما يعبرون عنه بإلغاء الخصوصية، ومرجعه إلى أن الخصوصية المذكورة فى الكلام مما لا يرى لها العرف مدخلية فى ترتب الحكم بحيث يكون الكلام بنفسه دالا على ثبوت الحكم مع انتفاء

١ - قوانين الأصول ١: ٣٠٤ / السطر ٥، كفاية الأصول: ٢٧٢.

(٣٢٣)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (١)

فيه مقامان من البحث: المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق

تخصيص العام بالمفهوم الفصل السادس فى جواز تخصيص العام بالمفهوم وفيه مقامان:

المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق هل يجوز تخصيص العام بمفهوم الموافقة أم لا؟ وقد ادعى الإجماع على الجواز (١)، ولكنه لا يفيد فى المسألة الغير الشرعية، سواء كانت عقلية أو عرفية.

ولابد قبل الورود فى محل البحث من بيان المراد بمفهوم الموافقة بعد ظهور أنه عبارة عن القضية الموافقة للمنطوق فى الإيجاب والسلب.

فنقول: يحتمل أن يكون المراد به هو ما يعبرون عنه بإلغاء الخصوصية، ومرجعه إلى أن الخصوصية المذكورة فى الكلام مما لا يرى لها العرف مدخلية فى ترتب الحكم بحيث يكون الكلام بنفسه دالا على ثبوت الحكم مع انتفاء

١ - قوانين الأصول ١: ٣٠٤ / السطر ٥، كفاية الأصول: ٢٧٢.

(٣٢٣)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (١)

الخصوصية أيضا، مثل قوله: رجل شك بين الثلاث والأربع فعليه كذا، فإن العرف لا يفهم منه اختصاص الحكم بالرجل، بل يرى أن ذكره إنما هو من باب المثال، وإلا فالمقصود هو المصلى الذى شك بين الثلاث والأربع، سواء كان رجلا أو امرأة.

ويحتمل أن يكون المراد به هو الذى يكون الغرض من إلقاء الكلام إفادته إلى المخاطب، غاية الأمر أنه كنى عنه بشئ آخر، ويمكن أن يكون قوله تعالى: * (فلا تقل لهما أف) * (١) من هذا القبيل، بناء على أن لا يكون المقصود به هو حرمة قول " أف " بل الإتيان به إنما هو من باب الكناية وإفهام حرمة الأمور الأخر من الضرب والشتم وغيرهما، وهذا لا ينافى عدم حرمة ذلك القول، كما فى نظائره من أمثلة الكناية.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يكون الكلام مسوقا لإفادته أيضا، كالمنطوق، غاية الأمر أنه أتى بالفرد الخفى تنبيها على الفرد الجلى، فهما معا مقصودان بالإفادة إلا أنه اقتصر على الأول مع دخول الثانى فى المراد أيضا.

ويمكن أن تكون الآية الشريفة من هذا القبيل، كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من المنطوق بالأولوية القطعية من غير أن يكون الكلام مسوقا لإفادته، والآية الشريفة تحتمل

هذا المعنى أيضا.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من العلة المنصوصة فى المنطوق، كقوله: لا تشرب الخمر، لأنه مسكر، فإنه يستفاد منه حرمة شرب النبيذ المسكر أيضا، لأن الظاهر من القضية كون تمام العلة هو المسكرية، لا

١ - الإسراء (١٧): ٢٣.

(٣٢٤)

صفحهمفاتيح البحث: الإخفاء (١)

أنه جزء الموضوع، والخمرية جزء آخر، ويعبر عنه بمنصوص العلة، وإطلاق المفهوم عليه بعيد.

ثم إن هذه الاحتمالات التى ذكرنا ليس من قبيل مانعة الجمع، بل على سبيل منع الخلو، فيمكن أن يكون المراد بمفهوم الموافقة هو الأمر الجامع بينهما، وهو القضية الخارجة عن محل النطق المشتركة فى الإيجاب والسلب.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو كان المراد بمفهوم الموافقة هو الاحتمال الراجع إلى إلغاء الخصوصية، فلا إشكال فى تقديمه على العام إذا كان أخص منه، لأنه بنظر العرف مفاد نفس الكلام الملقى إليهم، ولا يحتاج فى استفادته إلى إعمال حكم العقل أيضا، وكذا لو كان المراد به هو الاحتمال الثانى أو الثالث أو الأخير، لأنه فى جميع الصور مستفاد من نفس الكلام كما لا يخفى فى الأولين.

وأما الأخير فلأن التعليل لا يتم بدون انضمام كبرى كلية مطوية، فإنه لو لم يكن " كل مسكر حرام " لما يصح تعليل الحرمة فى الخمر بأنه مسكر فالكبرى التى يكون مورد المفهوم من صغرياتها، مستفادة من نفس الكلام ولا يحتاج إلى شئ آخر أصلا.

وأما لو كان المراد به هو الاحتمال الرابع الذى مرجعه إلى استفادته من القضية المنطوقية بضميمة حكم العقل بالأولوية القطعية، فقد يقال - كما فى تقريرات المحقق النائينى (قدس سره) - بأنه لا يعقل أن يكون المفهوم معارضا للعام من دون معارضة منطوقه، لأنا فرضنا أن المفهوم موافق للمنطوق، وأنه يستفاد حكمه منه، فكيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيا عن العام وغير معارض له مع كون المفهوم معارضا؟! فالتعارض يقع ابتداء بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام، وحينئذ فلابد أولا من علاج التعارض بين المنطوق والعام،

(٣٢٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، المنع (١)، الشراكة، المشاركة (١)

ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام (١).

أقول: هذه الدعوى بنحو الكلية ممنوعة، لعدم التلازم بين كون المفهوم معارضا للعام وكون المنطوق أيضا كذلك، بل يمكن الانفكاك بينهما فى بعض الموارد.

مثاله: ما لو قال: لا تكرم العلماء، ثم قال: أكرم جهال خدام النحويين، فإن المنطوق فى المثال لا يعارض العام، لأن الجهال غير داخل فى العلماء مع أن المفهوم - وهو وجوب إكرام علماء خدام النحويين، وكذا إكرام النحويين - معارض للعام، كما هو واضح.

وحينئذ فالموارد مختلفة، فلو كانت المعارضة بين المنطوق والعام أيضا، فلابد أولا من علاج التعارض بينه وبين العام، ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام.

وأما لو كانت المعارضة منحصرة بالمفهوم، فقد يقال فى وجه ترجيحه على العام ولو كان التعارض بالعموم والخصوص من وجه: بأن الأمر هنا يدور بين رفع اليد عن العموم وتخصيصه بالمفهوم، وبين رفع اليد عن المنطوق المستلزم للمفهوم عقلا، وبين رفع اليد عن المفهوم مع ثبوت الحكم فى المنطوق، والثانى لا سبيل إليه بعد كون المنطوق أجنبيا عن العام، وغير معارض له، كما هو المفروض، والثالث كذلك، لأن رفع اليد عن خصوص المفهوم يوجب نفى الملازمة ورفع اليد عنها مع كونها عقلية قطعية، فينحصر فى الأول الذى مرجعه إلى رفع اليد عن ظهور لفظى.

ولكن لا يخفى: أن الملازمة تقتضى عدم الانفكاك بين المنطوق والمفهوم،

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ١: ٥٥٦.

(٣٢۶)

صفحهمفاتيح البحث: الكرم، الكرامة (١)، الوجوب (١)

المقام الثانى: فى تخصيص العام با لمفهوم المخالف

فإذا كانت المعارضة بين المفهوم والعام، فالملازمة بين المنطوق والمفهوم توجب سرايتها إليه، وكونه معارضا للعام بالتبع، وحينئذ فلا بأس بتقديم العام على المفهوم، والحكم برفع اليد عن المنطوق أيضا بسبب الملازمة، فلم يستلزم تقديم العام على المفهوم الإخلال بالملازمة، وكذا رفع اليد عن المنطوق بلاـ وجه أما الأول: فواضح، وأما الثانى: فلأن رفع اليد عنه إنما هو لرفع اليد عن المفهوم الملازم له، كما لا يخفى.

هذا كله فى المفهوم الموافق.

المقام الثانى: فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف وأما المفهوم المخالف فقد اختلف فى جواز تخصيص العام به.

وينبغى أن يعلم أن محل النزاع إنما هو فيما إذا كان هنا عام وكان المفهوم معارضا له بالعموم والخصوص.

وأما فرضه فيما إذا كان هنا مطلق ومقيد ثم إجراء أحكام تلك المسألة عليه، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم "): خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ (" ١) الحديث، وقوله (عليه السلام "): إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ (" ٢) حيث إن ظاهر الدليل الأول كون تمام الموضوع للطهورية والاعتصام هو نفس الماء، وظاهر الدليل الثانى مدخلية الكرية أيضا، فيجب حمل المطلق على المقيد، ففيه: أنه خارج

١ - المعتبر: ٨ / السطر ٣٢، وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٣٩ / ١٠٧، الاستبصار ١: ۶ / ١، وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢.

(٣٢٧)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (١)، كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (٢)، الطهارة (١)

عن محل البحث، فإن مورده هو ما إذا كان المفهوم معارضا للعام بالعموم والخصوص.

مثاله: ما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: إذا جاءك زيد العالم فأكرمه، فإن مفهومه أنه إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه، وهو يخالف العموم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إذا ورد العام وماله المفهوم فى كلام واحد ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فإن كان كل واحد منهما مستفادا من الإطلاق بقرينة مقدمات الحكمة، أو كان كل منهما بالوضع، فالظاهر إجمال الدليل، ووجوب الرجوع إلى الأصول العملية، وإلا فلو كان واحد منهما مستفادا من الإطلاق، والآخر بالوضع، فلا شبهة فى كون الترجيح مع الظهور الوضعى، لعدم تمامية مقدمات الحكمة معه.

وأما لو كانا فى كلامين لا يصلح أن يكون واحد منهما قرينة متصلة للآخر، فإن كان أحدهما مستفادا من الإطلاق والآخر مدلولا عليه بالوضع، فلاـ شبهة فى تقديمه على الأول لو كان عدم البيان المأخوذ فى مقدمات الحكمة أعم من البيان المتصل، وعلى تقدير الاختصاص به يتم الإطلاق، ويعارض الآخر، مثل ما إذا كان كل واحد منهما مستفادا من الإطلاق أو مدلولا عليه بالوضع، والترجيح فيه يدور مدار الأظهرية، كما لا يخفى.

(۳۲۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الكرم، الكرامة (۱)

الفصل السابع: تخصيص الكتاب با لخبر الواحد

تخصيص الكتاب بالخبر الفصل السابع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا شبهة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما يجوز بالكتاب وبالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينة القطعية اتفاقا، لوضوح استقرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

وعمدة ما يتوهم سندا للمنع هي الأخبار الدالة على وجوب طرح الأخبار المخالفة للقرآن (۱)، وضربها على الجدار (۲)، وأنها زخرف (۳)، وأنها مما لم يقل به الإمام (عليه السلام) (۴) على اختلاف ألسنتها.

۱ - وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ۹، الحديث ۱۰ و ۱۹ و ۲۹ و ۳۵.

۲ - الكافي ۱: ۶۹ / ۳.

۳ - وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ۹، الحديث ۱۲ و ۱۴.

۴ - نفس المصدر، الحديث ۱۵.

(۳۲۹)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۲)، الوجوب (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي (۲)

ولا يخفى عدم دلالتها على المنع في المقام، لوضوح أن المخالفة بالعموم لا تعد بنظر العرف مخالفة، ضرورة ثبوت هذا النحو من المخالفة في نفس الكتاب العزيز، مع أن قوله تعالى: * (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) * (۱) ينادي بعدم الاختلاف فيه.

مضافا إلى أن صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذا المعنى من الأئمة (عليهم السلام) كثيرة جدا.

والسر فيه ما عرفت من عدم كون هذه المخالفة مخالفة بنظر العرف والعقلاء، وثبوت المناقضة، والتنافي بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، وكذا بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية وإن كان أمرا بديهيا إلا أن ذلك في غير محيط جعل القوانين وتقنينها، كما لا يخفى.

۱ - النساء (۴): ۸۲.

(۳۳۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، العزّة (۱)

الفصل الثامن: في استثناء المتعقب لجمل متعددة

استثناء المتعقب لجمل متعددة الفصل الثامن في استثناء المتعقب لجمل متعددة هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ظاهر في رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما؟ وجوه وأقوال.

ولابد من البحث هنا في مقامين:

المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع وليعلم أن ذلك إنما هو بعد الفراغ عن إمكان رجوعه إلى الكل مع أنه قد يقال باستحالته، نظرا إلى أن آلة الاستثناء قد تكون حرفا، وقد تكون اسما، وعلى التقديرين تارة يكون المستثنى عنوانا كليا منطبقا على كثيرين، واخرى يكون فردا واحدا متصادقا عليه جميع العناوين المستثنى منها، وثالثة يكون أفرادا متعددة كل واحد منهما فرد لعنوان من تلك

العناوين، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشمى إلا زيدا، وكان زيد المستثنى مرددا بين زيد العالم وزيد الفاسق وزيد الهاشمى وبين خصوص الأخير.

أما إذا كانت أداة الاستثناء اسما وكان المستثنى عاما، فالإخراج من الجميع

(۳۳۱)

صفحهمفاتيح البحث: زيد الهاشمى (۱)

فيه مقامان: المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع

استثناء المتعقب لجمل متعددة الفصل الثامن فى استثناء المتعقب لجمل متعددة هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ظاهر فى رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له فى واحد منهما؟ وجوه وأقوال.

ولابد من البحث هنا فى مقامين:

المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع وليعلم أن ذلك إنما هو بعد الفراغ عن إمكان رجوعه إلى الكل مع أنه قد يقال باستحالته، نظرا إلى أن آلة الاستثناء قد تكون حرفا، وقد تكون اسما، وعلى التقديرين تارة يكون المستثنى عنوانا كليا منطبقا على كثيرين، واخرى يكون فردا واحدا متصادقا عليه جميع العناوين المستثنى منها، وثالثة يكون أفرادا متعددة كل واحد منهما فرد لعنوان من تلك العناوين، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وأهن الفساق وأضف الهاشمى إلا زيدا، وكان زيد المستثنى مرددا بين زيد العالم وزيد الفاسق وزيد الهاشمى وبين خصوص الأخير.

أما إذا كانت أداة الاستثناء اسما وكان المستثنى عاما، فالإخراج من الجميع

(۳۳۱)

صفحهمفاتيح البحث: زيد الهاشمى (۱)

من دون ملاحظة الوحدة بينهما يستلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، وهو مستحيل، وكذا فيما لو كان المستثنى فردا واحدا.

وأما لو كان المستثنى أفرادا متعددة، فمضافا إلى ذلك يلزم استعمال المستثنى أيضا فى أكثر من معنى واحد.

وأما لو كانت أداة الاستثناء حرفا، فبناء على كونه موضوعا للجزئيات، فاستعمالها فى أكثر من فرد واحد مستلزم لذلك المحذور الذى جريانه فى الحروف أوضح، لأن اندكاكها فى متعلقاتها أشد من فناء الألفاظ فى معانيها الاسمية (۱).

أقول: قد عرفت أن استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد بمكان من الإمكان، وأن الوجوه التى استندوا إليها لإثبات الاستحالة لم تكن ناهضة لإثباتها، والموضوع له فى الحروف وإن لم يكن عاما إلا ـ أنه لا إشكال فى استعمالها فى أكثر من واحد، والجامع بين معانيها وإن كان منتفيا، ضرورة عدم وجود الجامع الحقيقى بين الابتداءات الخارجية مثلا، ومفهوم الابتداء الذى هو معنى اسمى لم يكن ابتداء حقيقة إلا أنه مع ذلك يمكن استعمالها فى أكثر من واحد تبعا للأسماء ومتعلقاتها، نظير قوله: سر من كل نقطة من البصرة فإن الكثرة - التى هى مفاد الكل - تسرى إلى " من " أيضا فيفيد وجوب السير مبتدئا من كل نقطة.

ومنه يظهر أن جواز استعمال الحرف فى أكثر من واحد أوضح من جواز استعمال الاسم كذلك، لما عرفت من تبعية المقتضية لسراية مدلوله إليه، كما هو واضح.

۱ - لاحظ معالم الدين: ۱۲۵ - ۱۳۰، مقالات الأصول ۱: ۴۷۵.

(۳۳۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، مدينة البصرة (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۱)

المقام الثانی: فی مقام الإثبات

بل یمکن أن یقال بعدم استلزام الرجوع إلی الجمیع، لتعدد الإخراج حتی یبتنی علی القول بجواز استعمال الحروف فی أکثر من معنی.

أما فیما کان المستثنی مشتملا علی الضمیر: فلأن الموضوع له فی باب الضمائر هو الإشارة إلی مرجعه، ومن الممکن أن یکون فی المقام إشارة فی جمیع الجمل المتقدمة، ویکون الإخراج واحدا، ولا یلزم تجوز فی ناحیة الضمیر فی أکثر من معنی واحد، لأن الإشارة واحدة وإن کان المشار إلیه کثیرا.

وأما فیما إذا لم یکن مشتملا علی الضمیر: فلأن استعمال المستثنی أکثر من واحد لا یوجب أن یکون الإخراج متعددا حیث یلزم استعمال أداة الاستثناء فی أکثر من واحد کما هو.

المقام الثانی: فی مقام الإثبات إذا عرفت ذلک، فاعلم أنه قد یقال - کما فی تقریرات المحقق النائینی - بأن التحقیق یقتضی التفصیل بین ما إذا کانت الجمل المتعددة المتقدمة مشتملة علی عقد الوضع بأن یکون ذلک مکررا فی جمیعها وبین ما إذا لم یکن کذلک، بل کان ذکر عقد الوضع منحصرا بصدر الکلام، کما إذا قیل: أکرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلا فساقهم، بأن یقال برجوعه إلی الجمیع دون خصوص الأخیرة فی الثانی، وبرجوعه إلی خصوصها فی الأول.

والسر فی ذلک: أنه لابد من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع لا محالة، فإذا لم یکن مذکورا إلا فی صدر الکلام، فلابد من رجوعه إلیه، بخلاف ما إذا کان تکراره فی الجملة الأخیرة یوجب أخذ الاستثناء محله من الکلام، فیحتاج

(۳۳۳)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الکرم، الکرامة (۱)، الجواز (۱)

تخصیص الباقی إلی دلیل آخر مفقود علی الفرض (۱).

أقول: لا یخفی أن ما ذکره من أنه لابد من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع مخالف لما ذکروه فی قبال أبی حنیفة من أن الاستثناء من النفی إثبات ومن الإثبات نفی، فإن مرجع ذلک إلی رجوع الاستثناء إلی عقد الحمل، والحکم المذکور فی الکلام، وإلا لم یکن الاستثناء من النفی إثباتا أصلا، وکذا العکس، فلابد من القول برجوعه إلی الحکم، وحینئذ فیتجه التفصیل بین ما إذا کان عقد الحمل متکررا أو واحدا.

وتفصیله بملاحظة ما عرفت أن المستثنی قد یکون مشتملا علی الضمیر، وقد لا یکون، وعلی التقدیر الأول:

فتارة: یکون عقد الوضع أیضا واحدا وعقد الحمل متکررا، غایة الأمر أن عقد الوضع فی غیر الجملة الأولی إنما أفید بالضمیر سواء کان المستثنی أیضا مشتملا علی الضمیر، کما فی المثال المذکور فی کلامه، أو لم یکن، کما لو حذف الضمیر فی المثال من المستثنی.

والظاهر فی هذا القسم الرجوع إلی الجمیع، لا لما ذکره، بل لأن ظاهر اتحاد السیاق یقتضی أن یکون مثل الجمل المشتملة علی الضمیر فی عوده إلی الأولی، کما لا یخفی.

واخری: یکون بالعکس، مثل قوله: أضف العلماء والتجار والهاشمیین إلا فساقهم.

والظاهر فی هذا القسم أیضا الرجوع إلی الجمیع، لکون عقد الحمل غیر متعدد.

۱ - أجود التقریرات ۱: ۴۹۶ - ۴۹۷.

(۳۳۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)

وثالثة: یکون کل منهما متکررا، وفی هذا القسم قد تکون الأحکام مختلفة بالصنف، وقد لا تکون کذلک.

وفی هذا القسم یتردد الأمر بین الرجوع إلی الجمیع أو خصوص الأخیرة، ولا دلیل علی التعیین، وعلی التقدیر الثانی فالظاهر هو

الرجوع إلی الجمیع فی مثل الصورة الثانیة فی التقدیر الأول دون البواقی، فتدبر.

ثم إن الرجوع إلی الأخیرة فی موارد الإجمال متیقن علی کل تقدیر، وفی غیرها من الجمل لا یجوز التمسک بأصالة العموم، لاکتنافه بما یصلح للقرینیة، ولم یحرز استقرار بناء العقلاء علی التمسک بها فی أمثال المقام، فلابد فی مورد الاستثناء فیه من الرجوع إلی الأصول العملیة.

وذکر فی التقریرات: أن توهم کون المقام من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیة غیر صحیح، لأن المولی لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلک قد اکتفی فی مقام البیان بذکر استثناء واحد مع تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة، لکان مخلا ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محله من الکلام لا یکون موجب لرجوعه إلی الجمیع (۱).

ولا یخفی أن ذلک یوجب سد باب الإجمال، فإنه کیف لا یجوز أن یکون غرضه تخصیص الجمیع ومع ذلک أجمل کلامه لمصلحة مقتضیة له کما فی سائر المجملات.

وأما قوله بعد أخذ الاستثناء محله من الکلام: فلم نعرف له معنی.

وحکی عن المقالات أ أنه قال فی المقام ما ملخصه: أن إطلاق الاستثناء والمستثنی یوجب الرجوع إلی الجمیع، وحینئذ فلو کان العموم فی الجمل

۱ - أجود التقریرات ۱: ۴۹۷.

(۳۳۵)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۲)

المستثنی منها مستفادا لا ـ من الإطلاق، یوجب ذلک عدم انعقاد الإطلاق فی الاستثناء والمستثنی، لصیرورة العموم فی غیر الجملة الأخیرة قرینة علی اختصاصهما بها، وأما لو کان العموم مستفادا من مقدمات الحکمة، فهنا إطلاقان یکون انعقاد کل منهما معلقا علی عدم الآخر، فلا ینعقدان، فیصیر الکلام بالنسبة إلی غیر الجملة الأخیرة مجملا (۱).

أقول: ما ذکره فی الشق الأول من صیرورة العموم قرینة علی اختصاص الاستثناء بالجملة الأخیرة، محل نظر بل منع.

أما فیما کان المستثنی مشتملا علی الضمیر: فلأن رجوعه إلی الجمیع أو خصوص الأخیرة متوقف علی تعیین مرجع الضمیر، وأنه أشیر به إلی الجمیع أو إلیها.

وأما فیما لم یکن کذلک: فقد عرفت أن أصالة العموم فی غیر هذه الأخیرة فی أمثال المقام غیر جاریة، فتدبر.

۱ - مقالات الأصول ۱: ۴۷۵ - ۴۷۶.

(۳۳۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، المنع (۱)

المقصد الخامس فی المطلق والمقید وفیه فصول:

صفحه(۳۳۷)

المقصد الخامس: فی المطلق والمقید وفیه فصول: الفصل الأول: فی تعریف المطلق

تعریف المطلق الفصل الأول فی تعریف المطلق قد عرف المطلق بأنه ما دل علی شایع فی جنسه (۱).

ولکنه مخدوش من وجوه کثیرة:

منها: أن ظاهره کون الإطلاق وصفا لنفس اللفظ مع أنه من صفات المعنی، ضرورة أنه یتصف به المعنی ولو لم یکن فی العالم لفظ فإن ماهیة الإنسان مطلقة ولو لم یوضع بإزائها لفظ أصلا فإنها أمر شائع فی أفراده الذاتیة، ومعراة عن القیود والخصوصیات الوجودیة

المجامعة مع كل واحد منها، كما لا يخفى.

منها: أن اعتبار الشيوع فى الجنس إن كان قيدا للمدلول بما أنه مدلول بحيث كان مرجعه إلى دلالة اللفظ على الشيوع والسريان أيضا، فليس فى العالم مطلق أصلا، ضرورة أن اللفظ لا يحكى إلا عن نفس الماهية المطلقة، وكونها بذاتها شائعة فى أفرادها، سارية فى وجوداتها لا ارتباط له بدلالة اللفظ

١ - قوانين الأصول ١: ٣٢١ / السطر ١۶.

(٣٣٩)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (١)

أصلا، كما هو واضح، فلابد من أن يكون هذا القيد وصفا لنفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مدلولا للفظ.

منها: أن مقتضى التعريف اختصاص الإطلاق بالمعانى الكلية، ضرورة أنها تكون شائعة فى جنسها، أى الأفراد المجانسة لها، لا الجنس الاصطلاحى المنطقى، وأما الأمور الجزئية الغير القابلة للسريان فظاهره أنها لا تكون متصفة بالإطلاق مع أنها أيضا كذلك، ضرورة أن قوله: أكرم زيدا، مطلق غير مشروط بشئ أصلا.

ودعوى أن المعانى الجزئية غير قابلة للتقييد فلا يتصف بالإطلاق، مدفوعة بمنع ذلك، فإن الأمور الجزئية أيضا قابلة للتقييد، فإن جعل زيد مثلا موضوعا للحكم تارة يكون بنحو الإطلاق، واخرى مقيدا بمجيئه أو بغيره من الحالات والعوارض، كما هو واضح.

منها: أن هذا التعريف يشمل بعض المقيدات أيضا، ضرورة أن الرقبة المقيدة بالمؤمنة أيضا شائعة فى جميع أفراد الرقبة المؤمنة، كما لا يخفى فالأولى أن يقال: إن المطلق عبارة عن المعنى المعرى عن القيد المعبر عنه بالفارسية ب (رها بودن) والمقيد بخلافه، ولا شبهة فى أنهما وصفان إضافيان، ضرورة أن المعنى الملحوظ مع أمر آخر تارة يكون مقيدا به واخرى معرى عنه، وهذا المعنى يجرى فى جميع القيود، وربما يكون مقيدا ببعضها وغير مقيد بالبعض الآخر، وهو - أى المطلق - قد يكون وصفا للحكم، وقد يكون وصفا لمتعلقه، وقد يكون وصفا لموضوعه، وقد يكون وصفا لنفس المعنى مع قطع النظر عن تعلق الحكم، فإن ماهية الإنسان مطلقة والإنسان الأبيض مقيدة ولو لم يكن فى البين حكم أصلا، كما هو واضح، والإطلاق فى الجميع بمعنى واحد، وهو خلوه عن التقيد بشئ آخر.

(٣۴٠)

صفحهمفاتيح البحث: الكرم، الكرامة (١)

ثم إن التقابل بين الإطلاق والتقييد أشبه بتقابل العدم والملكة من حيث إن اتصاف معنى بالإطلاق إنما هو فيما لو كان قابلا وصالحا للتقييد وإن كان بينهما فرق من حيث إن أعدام الملكات إذا انقلبت من مرحلة القابلية إلى الفعلية يوجب ذلك تبدل صورتها، بخلاف المطلق، فإن تقييد الإنسان بالعالم مثلا لا يوجب ذلك تصرفا فى معناه، فإن معنى الإنسان واحد، سواء قيد ببعض القيود أم لم يقيد، وقد مرت الإشارة إليه.

صفحه(٣۴١)

الفصل الثانى: حول الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

الألفاظ التى يطلق عليها المطلق الفصل الثانى حول الألفاظ التى يطلق عليها المطلق ثم إنه جرت العادة هنا بذكر تعيين ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، ونحن نقتفى أثرهم وإن كان غير مرتبط بالمقام، لما عرفت من أن معنى الإطلاق هو خلو المعنى عن التعلق بشئ آخر، سواء كان كليا أو جزئيا، وأن الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان، وأن الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى واحد، فالتكلم فيما وضع له اسم الجنس مثلا ليس له ارتباط بتلك الأمور المذكورة، كما هو واضح.

منها: اسم الجنس وكيف كان فقد عدوا منها اسم الجنس، كإنسان ورجل وسواد وبياض والزوجية وغيرها من أسماء الكليات من

الجواهر والأعراض والعرضيات، ولا شبهة في أنها موضوعة لنفس الماهية والمفهوم بما هي هي، ومن المعلوم أنها عين أفرادها في الخارج، فصحة إطلاقها على أفرادها لا يستلزم ملاحظة الماهية في مرحلة الوضع بنحو اللا بشرط القسمي تسرية للوضع إلى المعنى

(۳۴۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

منها: اسم الجنس

الألفاظ التي يطلق عليها المطلق الفصل الثاني حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ثم إنه جرت العادة هنا بذكر تعيين ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، ونحن نقتفي أثرهم وإن كان غير مرتبط بالمقام، لما عرفت من أن معنى الإطلاق هو خلو المعنى عن التعلق بشئ آخر، سواء كان كليا أو جزئيا، وأن الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان، وأن الإطلاق في جميع الموارد بمعنى واحد، فالتكلم فيما وضع له اسم الجنس مثلا ليس له ارتباط بتلك الأمور المذكورة، كما هو واضح.

منها: اسم الجنس وكيف كان فقد عدوا منها اسم الجنس، كإنسان ورجل وسواد وبياض والزوجية وغيرها من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض والعرضيات، ولا شبهة في أنها موضوعة لنفس الماهية والمفهوم بما هي هي، ومن المعلوم أنها عين أفرادها في الخارج، فصحة إطلاقها على أفرادها لا يستلزم ملاحظة الماهية في مرحلة الوضع بنحو اللا بشرط القسمي تسرية للوضع إلى المعنى

(۳۴۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

أقسام الماهية

بجميع أطواره، وجعل الوضع بإزاء نفسها، كما أفاده بعض المحققين من محشى الكفاية (۱).

وذلك لأن المراد من تسرية الوضع إن كان بحيث يوجب صحة إطلاق اللفظ على جميع أفراده والحمل عليه بالحمل الذاتي، فلا شبهة في بطلانه، لأن استعمال لفظ الإنسان في بعض أفراده مجاز بالاتفاق وإن كان بحيث يوجب صحة الحمل عليه بالحمل الشائع، فذلك لا يستلزم ملاحظة الماهية بنحو اللابشرط القسمي، كما هو واضح.

وكيف كان فلا شبهة في أن ما وضع له أسماء الأجناس هي نفس المفاهيم الكلية والماهيات بما هي هي.

أقسام الماهية ثم إنهم قسموا الماهية إلى الأقسام الثلاثة: الماهية اللابشرط والماهية البشرط شئ والماهية البشرط لا، نظرا إلى أنه إذا لوحظت الماهية مع أمر خارج عنها فإما أن تلاحظ مع وجودها أو مع عدمها أو لا مع وجودها ولا مع عدمها (۲).

وقد أشكل عليه بأن القسم الأول - وهي الماهية اللابشرط - عين المقسم، فالتقسيم تقسيم إلى نفسه وإلى غيره (۳).

وأجيب عن ذلك بالفرق، فإن المقسم هو اللابشرط المقسمي، والقسم هو

۱ - نهاية الدراية ۲: ۴۹۳.

۲ - الحكمة المتعالية ۲: ۱۶، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ۹۵ وما بعدها.

۳ - الحكمة المتعالية ۲: ۱۹.

صفحه(۳۴۳)

اللابشرط القسمي (۱).

وقيل في بيانه: إن التقسيم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ليس تقسيما لنفس الماهية، بل المقسم إنما هو لحاظها، وحينئذ فالمراد بالماهية اللابشرط هو لحاظها كذلك، فالتفاوت بين المقسم والقسم إنما هو باعتبار أن الأول هو مجرد لحاظ الماهية من دون ملاحظة

شئ معها، والثانى هو لحاظها مجردا عن قيـد آخر وجوديا كان أم عدميا، كما أن المراد بالماهيهٔ البشـرط شـئ هو لحاظها مشـروطا به، وبالماهيهٔ البشرط لا هو لحاظها مشروطا بعدمه (۲).

هذا ولا يخفى: أن لازم كون التقسـيم للحاظ الماهيهٔ لا لنفسـها أن كل أمر خارج عنها إذا لوحظت الماهيهٔ بالقياس إليها، يمكن اعتبار الأقسام الثلاثهٔ فيه، فإن باب اللحاظ واسع، فيمكن ملاحظهٔ الماهيهٔ بالنسـبهٔ إلى كل قيد مشـروطا بوجوده أو بعدمه أو غير مشروط بشئ منهما، مع أن ذلك مسـتبعد جـدا، فإنه كيف يمكن أن يكون مراد أساطين الحكمـهٔ المتعرضـين لهـذا التقسـيم ذلك المعنى الذى هو مجرد الاعتبار وصـرف اللحاظ وإن كان ظاهر عبائرهم فى بيان التقسـيم ذلك، لكنه ليس بمرادهم، فان لتحقيق أن هـذا تقسـيم لنفس الماهيهٔ.

وتوضـيحه: أن كل ماهيـهٔ إذا لوحظت مع أمر من الأمور الخارجهٔ عنها فإما أن تكون مشـروطهٔ بوجوده واقعا بحيث لا يعقل الانفكاك بينهما فى نفس الأمر ولو مع عدم لحاظها كذلك، وإما أن تكون مشـروطهٔ بعدمه واقعا بحيث يسـتحيل اجتماعهما كذلك، وإما أن لا تكون مشـروطهٔ بوجوده ولا بعـدمه، بل يكون ذلك الأمر من العوارض التى قـد يجتمع معها وقـد يفترق عنها ولو مع لحاظها مشـروطهٔ بوجوده

۱ – نفس المصدر.

۲ – نهايهٔ الدرايهٔ ۲: ۴۹۰ – ۴۹۴.

(۳۴۴)

صفحهمفاتيح البحث: الوسعهٔ (۱)

أو بعدمه.

فالأول: هى الماهيـهٔ البشـرط شـئ، ومثاله: ماهيهٔ الجسم بالنسـبهٔ إلى التحيز، فإنها تكون دائما مشـروطهٔ به، ويسـتحيل تحقق الانفكاك بينهما ولو لم تلاحظ كذلك.

والثانى: هى الماهيهٔ البشرط لا، ومثاله: ماهيهٔ الجسم بالنسبهٔ إلى التجرد مثلا، فإنها تكون دائما متفرقهٔ عنه، ولا يعقل اجتماعهما.

والثالث: هى الماهيهٔ اللابشـرط، ومثاله: ماهيهٔ الإنسان بالنسبهٔ إلى الكتابهٔ، فإنها لا تكون مشروطهٔ بوجودها دائما بحيث كان الانفكاك مستحيلا، ولا بعدمها بحيث كان الاجتماع محالا، بل ربما توجد معها وربما توجد منفكهٔ عنها.

ومما ذكرنا يظهر: أن الماهيهٔ بالنسـبهٔ إلى كل قيد لوحظ معها لها أحد الأقسام الثلاثهٔ على سبيل المنفصلهٔ الحقيقيهٔ، ولا يعقل اجتماعها بالنسبهٔ إلى قيـد واحـد، كمـا لا يخفى، كما أنه ظهر ثبوت المغايرهٔ بين المقسم والقسم، فإن المقسم هى نفس الماهيـهٔ المحفوظـهٔ فى جميع الأقسام الثلاثهٔ، وبإضافهٔ شئ من الخصوصيات المأخوذهٔ فى الأقسام يتحقق قسم منها، كما لا يخفى.

ثم إنه أفاد المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – هنا كلاما فى معنى الأقسام وبيان الفرق بين اللابشرط القسمى والمقسمى (۱).

وفيه – مضافا إلى المناقضهٔ بين الصدر والذيل – وجوه من الخلل، كما يظهر لمن راجعه وتأمل.

والإنصاف أن ما ذكرنا هو التقسيم المعقول الذى يمكن أن يكون مقصودا لأساطين الحكمهٔ، كما عرفت.

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۱: ۵۶۹.

(۳۴۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفهٔ (۱)

منها: علم الجنس

منها: علم الجنس وهى كأسامهٔ، والمشهور بين أهل العربيهٔ أنه موضوع للطبيعهٔ بما هى متعينهٔ، ولذا يعامل معه معاملهٔ المعرفهٔ.

ولكن ذهب فى الكفاية إلى أنه موضوع لصرف المعنى ونفس الطبيعة، كاسم الجنس، والتعريف لفظى، كما فى التأنيث اللفظى، نظرا إلى أنه لو لم يكن كذلك لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنه على المشهور أمر ذهنى، وهو لا يصدق على الخارج إلا مع التجريد، مع صحة حمله عليها بدونه.

مضافا إلى أن وضعه لما يحتاج إلى التجريد فى مقام الاستعمال لا يصدر عن الواضع الحكيم (۱).

ولكنه تنظر فيه فى كتاب الدرر حيث قال: وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهنى على نحو المرآتية فى نظر اللاحظ، كما أنه ينتزع الكلية عن المفاهيم الموجودة فى الذهن لكن لا على نحو يكون الوجود الذهنى ملحوظا للمتصور بالمعنى الاسمى، إذ هى بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج، ولا تنطبق على شئ، ولا معنى لكلية شئ لا ينطبق على الخارج أصلا.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن لفظ " أسامة " موضوع للأسد بشرط تعينه فى الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ فى معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالة على المعانى الحرفية، فافهم وتدبر (۲). انتهى.

۱ - كفاية الأصول: ۲۸۳.

۲ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ۲۳۲.

(۳۴۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

أقول: أخذ اللحاظ ولو كان بالمعنى الحرفى فى المعنى الموضوع له معناه كونه متقوما به، وإلا فيصير الموضوع له مجرد المعنى من دون مدخلية شئ، ولم يبق فرق بين علم الجنس واسمه، ومع تقوم معنى الأول به يرد عليه ما أفاده فى الكفاية (۱)، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن الفرق بين المعرفة والنكرة واتصاف شئ بالأول وشئ آخر بالثانى أمر واقعى، فإن المعرفة هو ما كان فى الواقع متعينا غير قابل للتردد والإبهام، مثل الأعلام الشخصية، فإن لفظ " زيد " موضوعة لشخص متعين فى الواقع، بخلاف النكرة، فإن معنى الرجل المنكر هو الفرد المردد من طبيعة الرجل والمبهم فى نفس الأمر، فالامتياز والتفاوت إنما هو بحسب الواقع، وحينئذ فنقول: الموضوع له فى باب اسم الجنس هى نفس الطبيعة بما هى هى، والطبيعة فى هذه المرتبة التى هى مرتبة ذات الطبيعة لا تكون معرفة ولا نكرة، ولذا يكون عروض التعريف والتنكير بسبب أمر آخر، مثل الألف واللام المفيدة لتعريف الجنس، وتنوين التنكير المفيدة لنكارته، فلو كان معنى " رجل " الذى هو اسم الجنس معرفا، لم يحتج فى تعريفه إلى إلحاق الألف واللام به ويستحيل تنكيره من غير تجريد كما لا يخفى، كما أنه لو كان منكرا، لم يحتج إلى التنوين، ولم يصح تعريفه من غير تجريد، وليس ذلك إلا لكون نفس الطبيعة الموضوع لها اسم الجنس لا يكون معرفة ولا نكرة، ولذا لا يستعمل كذلك.

وأما علم الجنس فهو موضوع لنفس الطبيعة الممتازة عن سائر الطبائع، فإن كل طبيعة إذا لوحظت بالإضافة إلى سائر الطبائع تكون ممتازة عنها ومتعينة بذاتها فى عالم الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك التعين دائرا مدار الاعتبار، بل هو

۱ - كفاية الأصول: ۲۸۳.

(۳۴۷)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

منها: المفرد المعرف باللام

أمر واقعى، كالتعريف فى غيره من الموارد، وحينئذ فاللحاظ ليس مأخوذا فى المعنى حتى يستحيل انطباقه على الخارج، بل المعنى هى الطبيعة الممتازة بذاتها واقعا، وهو قابل للاتحاد مع الخارج.

وبالجملة، فمفاد علم الجنس والمعرف بلام الجنس واحد غاية الأمر تعدد الدال فى الثانى دون الأول، كما لا يخفى.

منها: المفرد المعرف باللام ومما ذكرنا ظهر الحال فی المفرد المعرف باللام، فإن المعرف بلام الجنس معناه ما عرفت.

وأما المعرف بلام الاستغراق أو العهد بأقسامه فإنه أیضا موضوع للمعنی المتعین، وهو جمیع الأفراد فی الأول، والمعنی المعهود فی الثانی.

منها: النکرة مثل " رجل " فی جاء رجل، أو جئنی برجل.

وذکر فی الکفایة أن مدلولها فی مثل الأول هو الفرد المعین المجهول عند المخاطب، وفی الثانی هی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة التی یدل علیها تنوین التنکیر، فیکون مدلولها فی الأول جزئیا، کما هو واضح، وفی الثانی کلیا (۱)، وهی حصة من الرجل ولا یخفی أن الجزئیة فی الأول إنما یستفاد من دال آخر، وهو نسبة المجئ إلیه، وإلا فمن الواضح عدم تعدد الوضع فی باب النکرة، فالتحقیق أن مدلولها هو المعنی الکلی فی الموضعین.

۱ - کفایة الأصول: ۲۸۵.

(۳۴۸)

صفحهمفاتيح البحث: یوم عرفة (۱)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

منها: النكرة

أمر واقعی، کالتعریف فی غیره من الموارد، وحینئذ فاللحاظ لیس مأخوذا فی المعنی حتی یستحیل انطباقه علی الخارج، بل المعنی هی الطبیعة الممتازة بذاتها واقعا، وهو قابل للاتحاد مع الخارج.

وبالجملة، فمفاد علم الجنس والمعرف بلام الجنس واحد غایة الأمر تعدد الدال فی الثانی دون الأول، کما لا یخفی.

منها: المفرد المعرف باللام ومما ذکرنا ظهر الحال فی المفرد المعرف باللام، فإن المعرف بلام الجنس معناه ما عرفت.

وأما المعرف بلام الاستغراق أو العهد بأقسامه فإنه أیضا موضوع للمعنی المتعین، وهو جمیع الأفراد فی الأول، والمعنی المعهود فی الثانی.

منها: النکرة مثل " رجل " فی جاء رجل، أو جئنی برجل.

وذکر فی الکفایة أن مدلولها فی مثل الأول هو الفرد المعین المجهول عند المخاطب، وفی الثانی هی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة التی یدل علیها تنوین التنکیر، فیکون مدلولها فی الأول جزئیا، کما هو واضح، وفی الثانی کلیا (۱)، وهی حصة من الرجل ولا یخفی أن الجزئیة فی الأول إنما یستفاد من دال آخر، وهو نسبة المجئ إلیه، وإلا فمن الواضح عدم تعدد الوضع فی باب النکرة، فالتحقیق أن مدلولها هو المعنی الکلی فی الموضعین.

۱ - کفایة الأصول: ۲۸۵.

(۳۴۸)

صفحهمفاتيح البحث: یوم عرفة (۱)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

ثم إنک عرفت أن معنی المطلق هو خلو المعنی عن القید، سواء کان کلیا أو جزئیا، وحینئذ فتخصیص المطلق باسم الجنس والنکرة بالمعنی الثانی - کما أفاده فی الکفایة - فی غیر محله، لأن النکرة بالمعنی الأول - الذی هو أمر جزئی - مطلقة، کما فی سائر الجزئیات، فإن قوله: أکرم زیدا، مطلق من حیث عدم تقیید زید بالجائی أو بغیره من القیود، کما أنک عرفت أن لفظ المطلق لا یحکی إلا عن نفس الطبیعة، وهی لا یعقل أن تکون مرآة للأفراد والخصوصیات، ومعنی إطلاقها من حیث تعلق الحکم بها هو کون تمام المتعلق للحکم المجعول هی نفسها من غیر مدخلیة شئ آخر فیها، وهذا المعنی یستفاد من فعل المتکلم حیث إنه إذا کان بصدد بیان متعلق حکمه وکان مختارا فی التکلم فهذا دلیل بنظر العقل علی أن المذکور تمام المتعلق، ولیس ذلک من قبیل الدلالات اللفظیة، بل

هو من الدلالات العقلية، كدلالة التكلم على كون مدلول الكلام مقصودا للمتكلم، وحينئذ فيظهر لك أن إثبات الإطلاق بضميمة مقدمات الحكمة أو بغيرها ليس يرجع إلى إثبات الشياع والسريان، كما ذكره فى الكفاية حيث قال: إن الشياع والسريان - كسائر طوارئ الطبيعة - يكون خارجا عما وضع له لفظ المطلق، فلابد فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة (۱)، فإن ظاهره أن جريان مقدمات الحكمة يفيد الشياع والسريان، مع أن مفادها ليس إلا كون المذكور تمام الموضوع، ولا مدخلية لشئ آخر فيه.

۱ - كفاية الأصول: ۲۸۷.

(۳۴۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الكرم، الكرامة (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

الفصل الثالث: فى مقدمات الحكمة

مقدمات الحكمة الفصل الثالث فى مقدمات الحكمة وكيف كان فقد ذكر فى الكفاية أن مقدمات الحكمة ثلاثة:

إحداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب (۱).

أقول: الظاهر أن قرينة الحكمة لا تتوقف إلا على مقدمة واحدة، وهى المقدمة الأولى، فهنا دعويان: الأولى توقفها على المقدمة الأولى، ثانيتهما عدم توقفها على سائر المقدمات.

أما الدعوى الأولى: فواضحة، لأنه إذا لم يكن المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، بل كان فى مقام بيان حكم آخر أو فى مقام بيان أصل التشريع، لا يمكن أن يحتج بكلامه عليه عند العقلاء، لصحة اعتذاره بأنه كان بصدد بيان جهة أخرى أو بيان الحكم بنحو الإجمال مثلا.

۱ - كفاية الأصول: ۲۸۷.

(۳۵۰)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

وذهب فى الدرر إلى عدم الاحتياج إلى هذه المقدمة، وقال فى بيانه ما ملخصه: أن المهملة مرددة بين المطلق والمقيد ولا ثالث، ولا إشكال فى أنه لو كان المراد هو المقيد تكون الإرادة متعلقة به بالأصالة، وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد وحينئذ فنقول ظاهر الكلام هو تعلق الإرادة أولا وبالذات بنفس الطبيعة لا أن المراد هو المقيد، ثم أضيفت الإرادة إلى الطبيعة لمكان الاتحاد، وبعد ثبوت هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد، وهو معنى الإطلاق (۱). انتهى.

أقول: ظهور الكلام فى تعلق الإرادة أولا وبالذات بنفس الطبيعة إنما هو فيما إذا أحرز كون المتكلم فى مقام البيان، وإلا فلو كان بصدد بيان حكم آخر فيمنع هذا الظهور بحيث يمكن الأخذ به والاحتجاج به عليه، لأنه ليس من الظهورات اللفظية، بل إنما هو من الدلالات العقلية، فتسليم الظهور مبنى على ثبوت هذه المقدمة، كما لا يخفى.

وأما الدعوى الثانية: فعدم الاحتياج إلى المقدمة الثانية واضح، ضرورة أن مفروض الكلام إنما هو فيما إذا دار الأمر بين كون المراد هو المطلق أو المقيد، وأما مع ثبوت القيد فى الكلام فهو خارج عن مفروض المقام، لعدم كون المراد مرددا حينئذ، كما هو واضح.

وأما المقدمة الثالثة فهى أيضا غير محتاج إليها، لعدم كون ثبوت القدر المتيقن فى مقام التخاطب مضرا بالإطلاق أصلا.

وتوضيحه: أنك عرفت أن معنى الإطلاق ليس كون الطبيعة المأخوذة متعلقا للحكم سارية فى جميع الأفراد وشائعة بين جميع الوجودات حتى يكون

١ - درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٢٣۴.

(٣٥١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)

جريان مقدمات الحكمة منتجا لما يفيده العموم، بل المراد به هو كون نفس الطبيعة المذكورة فى الكلام مما يتقوم به تمام المصلحة، ولم يكن لبعض القيودات مدخلية فى ذلك، وحينئذ فلو كان المتكلم فى مقام بيان تمام ماله دخل فى موضوع حكمه - كما هو المفروض فى المقدمة الأولى - ومع ذلك لم يذكر إلا نفس الطبيعة - كما هو المفروض فى المقام - فإثبات الإطلاق وصحة الاحتجاج به عليه لا يحتاج إلى أمر آخر، لأنه لو كان مراده هو المقدار المتيقن، لكان عليه تقييد الطبيعة لإخراج ما عداه، وليس الأمر دائرا بين الأقل والأكثر بمعنى أن يكون تعلق الحكم بالمقدار المتيقن معلوما وبما عداه مشكوكا، ضرورة أن الحكم فى باب الإطلاق والتقييد لا يكون متعلقا بالأفراد والوجودات، بل إنما كان هنا حكم واحد مردد بين تعلقه بنفس الطبيعة أو بها مقيدة، وتعلق الحكم بالمقيد ليس معلوما، وثبوت القدر المتيقن لا يوجب ذلك.

وكيف كان فالقدر المتيقن فى مقام التخاطب الراجع إلى كون بعض الأفراد أو الحالات مما كان عند المخاطب معلوم الحكم بمجرد إلقاء الخطاب، لابعد التأمل مما لا يضر بالإطلاق بعد كون الأفراد والحالات أجنبية عن تعلق الحكم بها فى باب الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كله بناء على ما اخترناه فى معنى الإطلاق.

وأما بناء على مذاق القوم من جعله بمعنى الشياع والسريان، فقد ذكر فى الكفاية أن مع ثبوته لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه كى أخل ببيانه فافهم (١).

١ - كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٣٥٢)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

المراد من كون المتكلم فى مقام البيان

وذكر فى الحاشية فى بيان المشار إليه بقوله: فافهم، ما لفظه: إشارة إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد، وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلا قد أخل بفرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلا بصدد بيان أن المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان أن غيره مراد، أوليس بمراد قبالا للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم فإنه لا يخلو من دقة (١). انتهى.

أقول: الظاهر أنه بناء على هذا القول أيضا لا يكون وجود القدر المتيقن مضرا، ضرورة أن جل الطبيعة مرآة لبعض الأفراد دون البعض الآخر مما لا يعقل، فمن ذكرها بنفسها يستكشف أنه لاحظ السريان فى جميع الأفراد.

مضافا إلى أن من أوضح مصاديق القدر المتيقن ورود العام أو المطلق فى مورد خاص مع أنه لا يلتزم أحد بكون المورد مخصصا أو مقيدا، وإلى أن متيقنية بعض الأفراد أمر وكون الحكم مطلقا بحسب نظر العقل والعقلاء بحيث صح الاحتجاج به على الحاكم أمر آخر لا ربط لأحدهما بالآخر، كما هو واضح.

فتلخص: أن قرينة الحكمة لا تتوقف إلا على مقدمة واحدة، وهى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده.

المراد من كون المتكلم فى مقام البيان ثم إن المراد بكون المتكلم فى مقام البيان ليس كونه فى مقام بيان مراده الجدى والنفس

الأمری، بل المراد به هو کونه فی مقام بیان ما یریده ولو قاعدهٔ

۱ – کفایهٔ الأصول: ۲۸۷، الهامش ۱.

(۳۵۳)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایهٔ الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

تتمهٔ: الأصل عند الشک فی مقام البیان

وقانونـا، وحینئـذ فـالظفر بالمقیـد ولو کـان مخالفـا لاـ یکشف عن عـدم کونه فی مقام البیان حتی ینثلم به الإطلاق بالنسبهٔ إلی القیود المشکوکهٔ، وذلک لما عرفت فی مبحث العموم والخصوص من أن تخصیص العام لا یوجب تصرفا فی مدلوله الاستعمالی، بل العام بعد التخصیص باق علی ما کان علیه قبله.

نعم یوجب ذلک تصرفا فی المراد الجدی من حیث إنه یکشف عن کونه مقصورا بما عدا مورد الخاص، وهذا المعنی یجری فی هذا المقـام أیضـا، وحینئـذ فـالظفر بالمقیـد یکشف عن مجرد عـدم تعلق الإرادهٔ الجدیـهٔ بالمطلق حتی بالنسبهٔ إلی ذلک القیـد، وذلک لا یستلزم عدم ثبوت الإطلاق بملاحظهٔ القیود الأخر، وهذا واضح.

ثم إن کون المتکلم من دأبه ذکر المقیـدات والمخصـصات بعـد المطلقـات والعمومات لا یوجب عـدم جواز التمسک بإطلاق کلامه بعد إحراز کونه فی مقام بیان مراده، لأن غایهٔ ذلک وجوب الفحص عنها، ومفروض الکلام إنما هو بعده، کما لا یخفی.

تتمهٔ: الأصل عند الشک فی مقام البیان ثم إنه لابد فی قرینهٔ الحکمهٔ المتوقفهٔ علی تلک المقدمهٔ من إحرازها، وکون المتکلم فی مقام بیـان تمـام مراده، وهو قـد یحرز بالوجـدان، وقـد یحرز بالأصـل العقلاـئی حیث إن العقلاـء یتمسـکون بإطلاـق کلاـم المتکلم بمجرد صدوره منه فیما لم یحرز الخلاف، وأنه کان بصدد الإهمال أو الإجمال، کما یظهر بمراجعهٔ سیرهٔ أهل المحاورات، ولا یخفی أن بناء العقلاـء إنمـا هو فیمـا إذا کان المقام مقاما للبیان نوعا، ولکن مع ذلک شک فی کونه بصـدد البیان أو بصـدد غیره مثلا: مقام الجواب عن السائل عن مسألهٔ کانت موردا لابتلائه مقام البیان

(۳۵۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفهٔ (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۱)

بحسب سیرهٔ المتکلمین، فلو فرض الشک فیه، لاحتمال ثبوت جهـهٔ مانعـهٔ عن المشـی علی الطریق المتـداول، یکون ذلک الشک غیر معتنی به عنـد العقلاء، وأما إذا لم یکن المقام مقاما للبیان کذلک، کما إذا صدر من المتکلم کلام ابتداء ودار أمره بین کونه فی مقام بیان هذا الحکم أو حکم آخر، فلا یکون هنا أصل عقلائی حاکم بالأول، کما هو واضح.

صفحه(۳۵۵)

الفصل الرابع: فی أقسام المطلق والمقید وکیفیهٔ الجمع بینهما

کیفیـهٔ الجمع بین المطلق والمقیـد الفصل الرابع فی أقسام المطلق والمقیـد وکیفیـهٔ الجمع بینهما إذا ورد مطلق ومقیـد متنافیان بأن علم وحـدهٔ التکلیف إمـا من ناحیـهٔ وحـدهٔ السـبب أو من جهـهٔ القرائن الأـخر، فإمـا أن یکونـا مختلفین فی الإثبـات والنفی، وإمـا أن یکونا متوافقین مثبتین أو منفیین، وعلی أی تقدیر فإما أن یقعا فی کلام واحد أو فی کلامین.

فیقع الکلام فی مقامین:

المقام الأول: إذا ورد مطلق ومقید بدون ذکر السبب وهو مشتمل علی صور:

الصورهٔ الأـولی: مـا إذا کانا مختلفین فلا إشـکال فی لزوم حمل المطلق علی المقیـد فیما إذا کان المطلق متعلقا للنهی، والمقیـد متعلقا

للأمر، مثل قوله: لا تعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، بناء على أن لا تكون النكرة فى سياق النهى مفيدة للعموم، كما عرفت أنه الحق، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون النهى المتعلق بالمطلق تحريميا أو تنزيهيا، فإن مرجوحية عتق مطلق الرقبة لا تجتمع مع

(۳۵۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۲)، العتق (۱)

فيه مقامان من البحث: المقام الأول: إذا ورد مطلق ومقيد بدون ذكر السبب

كيفية الجمع بين المطلق والمقيد الفصل الرابع فى أقسام المطلق والمقيد وكيفية الجمع بينهما إذا ورد مطلق ومقيد متنافيان بأن علم وحدة التكليف إما من ناحية وحدة السبب أو من جهة القرائن الأخر، فإما أن يكونا مختلفين فى الإثبات والنفى، وإما أن يكونا متوافقين مثبتين أو منفيين، وعلى أى تقدير فإما أن يقعا فى كلام واحد أو فى كلامين.

فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: إذا ورد مطلق ومقيد بدون ذكر السبب وهو مشتمل على صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانا مختلفين فلا إشكال فى لزوم حمل المطلق على المقيد فيما إذا كان المطلق متعلقا للنهى، والمقيد متعلقا للأمر، مثل قوله: لا تعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، بناء على أن لا تكون النكرة فى سياق النهى مفيدة للعموم، كما عرفت أنه الحق، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون النهى المتعلق بالمطلق تحريميا أو تنزيهيا، فإن مرجوحية عتق مطلق الرقبة لا تجتمع مع

(۳۵۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۲)، العتق (۱)

وجوب عتق بعض أصنافها، فلابد من التصرف فى المطلق بحمله على المقيد.

وأما لو كان المطلق متعلقا للأمر والمقيد للنهى، مثل قوله: أعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة، فلو كان النهى تحريميا، فلا إشكال أيضا فى وجوب حمل المطلق على المقيد، كما أنه لو كان تنزيهيا لا إشكال فى عدم لزوم حمله عليه، لعدم التنافى بينهما، كما لا يخفى.

وأما لو تردد الأمر بين أن يكون تحريميا أو تنزيهيا، فيدور الأمر بين التصرف فى المطلق بحمله على المقيد، وبين أن يكون الترخيص الناشئ من قبل الإطلاق قرينة على كون المراد بالنهى هو التنزيهى منه، إذ قد حققنا سابقا أن الموضوع له فى باب النواهى هو الزجر عن المنهى عنه الذى قد تفيده الإشارة باليد أو بغيرها، وهو أعم من أن يكون ناشئا عن الإرادة الحتمية أو غيرها، ولزوم تركه فى الموارد الخالية عن القرينة إنما هو لحكم العقل بصحة الاحتجاج على العبد، لا لكشفه عن الإرادة الحتمية، كما هو الشأن فى باب الأوامر أيضا على ما حققناه سابقا، وحينئذ فيمكن أن يكون الترخيص المستفاد من الإطلاق قرينة على كون المراد هو النهى التنزيهى.

وكيف كان فالأمر دائر بين الوجهين.

ويحتمل وجه ثالث، وهو أن يقال بتعدد التكليف واختلاف متعلقه بالإطلاق والتقييد.

وهذا الاحتمال مبنى على القول بدخول المطلق والمقيد فى محل النزاع فى باب اجتماع الأمر والنهى، والقول بالجواز فيه، ونحن وإن اخترنا الجواز إلا أن دخول المقام فى محل النزاع فى ذلك الباب محل نظر بل منع، كما ستجئ الإشارة إليه.

مضافا إلى أن النزاع هنا فى الجمع العرفى بين المطلق والمقيد، والنزاع فى

(۳۵۷)

صفحهمفاتيح البحث: النهى (۳)، المنع (۱)، الوجوب (۲)، العتق (۲)

تلك المسألة عقلى، فحكم العقل بجواز الاجتماع فيها نظرا إلى تغاير المتعلقين لا يجدى بالنسبة إلى المقام، كما لا يخفى، فالأمر لا يتجاوز عن الوجهين المتقدمين.

ولا ـ يبعد أن يقال: بأن التصرف فى المطلق بحمله على المقيد أرجح بنظر العرف الذى هو الملاك فى المقام، لأنه لا ينسبق إلى أذهانهم الجمع بالتصرف فى الحكم فى ناحية المقيد، وحمله على التنزيهى، لا ـ لكون ظهوره فى النهى التحريمى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق، كيف وقد عرفت عدم ظهور النواهى فى الزجر الناشئ عن الإرادة الحتمية، بل لأن أخذ الإطلاق حيث لا يكون مستندا إلى الظهور الوضعى، بل الوجه فيه مجرد بنائهم عليه فيما إذا لم يذكر القيد، فمع ذكره ولو منفصلا كأنهم يرفعون اليد عن بنائهم، ويقتصرون فى ذلك على ما إذا لم يذكر القيد أصلا، كما هو الوجه فى حمل المطلق على المقيد فى المواضع المسلمة، فإن التصرف فيه ليس لأجل أظهرية المقيد فى دخالة القيد أو كونه بيانا له، بل لما عرفت من أن بناءهم على الأخذ بالإطلاق إنما هو فيما إذا لم يذكر القيد أصلا، فهو دليل حيث لا دليل، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: ما إذا كانا متوافقين: فكذلك فيما لو وقعا فى كلام واحد، بل ليس هذا من باب حمل المطلق على المقيد، لأن مع ذكره متصلا لا يكون هنا ظهور فى الإطلاق، إذ المقتضى له هو تجرد المعنى المذكور عن القيد، ومع الإتيان به متصلا لا مجال لهذا الاقتضاء، كما هو واضح.

وأما لو وقعا فى كلامين، فالمشهور أيضا على الحمل والتقييد، لأنه جمع بين الدليلين، وهو أولى.

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب (۱).

۱ – قوانين الأصول ۱: ۳۲۵ / السطر ۶.

(۳۵۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (۱)

وربما يفصل – كما فى الدرر –: بين ما إذا كان إحراز وحدة التكليف من ناحية وحدة السبب وبين غيره، وهو ما إذا كان إحرازها من جهة القرائن الأخر بوجوب الحمل والتقييد فى مثل الأول، وتحقق الإجمال فى الثانى.

أما ثبوت الإجمال فى الأخير: فلأن الأمر يدور بين حمل الأمر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق والتصرف فى أمر المقيد إما هيئة بحمله على الاستحباب، وإما مادة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى الموضوع، وجعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة فى المقيد، وبين حمل المطلق على المقيد، ولا ترجيح لأحد الوجهين على الآخر.

وأما تعين التقييد فى الأول، لأنه لاوجه للتصرف فى المقيد بأحد النحوين المذكورين، فإن السبب لو كان علة لوجوب المطلق فلا يعقل أن يكون علة لوجوب المقيد أو استحبابه، لأن استناد المتباينين إلى علة واحدة غير معقول (۱).

أقول: لا يبعد أن يقال بترجيح التقييد فى الفرض الثانى على التصرف فى المقيد بأحد الوجهين عند العقلاء فى أكثر الموارد.

نعم قد يبلغ الإطلاق من القوة إلى حد لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد ظهور الأمر المتعلق بالمقيد فى الوجوب، كما لا يخفى.

ثم إنه اختار المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – وجوب الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد مطلقا من غير فرق بين كون ظهور الأمر فى المطلق أقوى فى الإطلاق من ظهور الأمر فى المقيد فى التقييد أو أضعف.

قال فى بيانه ما ملخصه: أن الأمر فى المقيد يكون بمنزلة القرينة على

۱ – درر الفوائد، المحقق الحائرى: ۲۳۶ – ۲۳۷.

(۳۵۹)

صفحهمفاتيح البحث: السب (۲)، الوجوب (۱)

ما هو المراد من الأمر فى المطلق، والأصل الجارى فى ناحية القرينة يكون حاكما على الأصل الجارى فى ناحية ذيها.

أما كونه بمنزلة القرينة: فلأنه وإن لم يتحصل لنا بعد ضابط كلى فى المائز بين القرينة وذيها إلا أن ملحقات الكلام من الصفة والحال والتميز بل المفاعيل تكون غالبا بل دائما قرينة على أركان الكلام من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل.

نعم في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردد الأمر بينهما في أن أيا منهما قرينة والآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشك، فإنه كما يمكن أن يكون عموم اليقين قرينة على المراد من النقض الظاهر في تعلقه بماله اقتضاء البقاء كذلك يمكن العكس.

ومن هنا وقع الكلام في حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي.

وأما كون الأصل الجاري في القرينة حاكما على الأصل الجاري في ذيها من غير ملاحظة أقوى الظهورين: فلأن الشك في المراد من ذي القرينة يكون مسببا عن الشك فيها، فإن الشك في المراد من الأسد في قوله: رأيت أسدا يرمي، يكون مسببا عن الشك في المراد من " يرمي " وظهوره في رمي النبل للانصراف مقدم على ظهور الأسد في الحيوان المفترس وإن كان بالوضع، لأنه رافع له، فلا يبقى للأسد ظهور في معناه الحقيقي حتى يدل بلازمه على المراد من الرمي.

وإذ قد عرفت ذلك: ظهر لك أن المقيد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق، لأن القيد نوعا يكون من ملحقات الكلام، وقد تقدم أنها تكون قرينة.

هذا إذا كان القيد متصلا، وأما إذا كان منفصلا، فتمييز كونه قرينة أو معارضا هو أن يفرض متصلا في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله، يكون معارضا، وإلا قرينة، فلا فرق بين المتصل والمنفصل سوى أن الأول يوجب عدم

(٣٦٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)

انعقاد الظهور للمطلق، بخلاف الثاني، فإنه ينعقد فيه الظهور إلا أنه يهدم حجيته (١). انتهى.

أقول: إن في كلامه وجوها من النظر:

منها: أن جعل الشك في المراد من الأسد مسببا عن الشك في المراد من الرمي مما لا يصح، فإنه لا يكون هنا سبب ومسبب أصلا، وكون زوال الشك في ناحية القرينة موجبا لزواله في ناحية ذي القرينة لا يوجب كونه مسببا عنه، فإن زواله في ناحيته أيضا يوجب زواله في ناحيتها، فإن مع العلم بكون المراد من الأسد هو الحيوان المفترس لا يبقى مجال للشك في كون المراد من الرمي هل هو رمي النبل أو التراب، كما هو واضح.

ومنها: أن قياس المقيد المتصل بالقرينة المتصلة مما لا يتم، فإن القرائن المتصلة في سائر الموارد يصادم ظهور ذويها، فإن ظهور الرمي في رمي النبل يصادم ظهور الأسد بالوضع في معناه الحقيقي، غاية الأمر تقديمه عليه للترجيح، وهذا بخلاف المقام، فإن مع تقييد الرقبة بالمؤمنة لا يكون هنا إلا ظهور واحد، ولم ينعقد للإطلاق ظهور، لأنه ليس ظهورا لفظيا وضعيا، بل إنما هو ظهور عقلي يقتضيه التجرد عن القيد، فمع ذكره لا يبقى له مجال، كما هو واضح، وقد اعترف بذلك في ذيل كلامه في الفرق بين المقيد المتصل والمنفصل.

ومنها: أن قياس المقيد المنفصل بالمتصل قياس مع الفارق، لما عرفت من أنه لا ينعقد الكلام في الأول إلا ظهور في المقيد، بخلاف الثاني، فإنه قد انعقد للإطلاق ظهور، وهو يعارض الظهور في ناحية المقيد، والجمع لا ينحصر بحمل المطلق عليه، بل يمكن حمل الأمر في ناحية المقيد على الاستحباب،

١ - فوائدا لأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٥٧٩.

(٣٦١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)

كما عرفت.

وكيف كان فهل يجب حمل المطلق على المقيد في مفروض البحث، أو يلزم أن يحمل الأمر في المقيد على الاستحباب، أو يقال

بتعدد الحكم والتكليف واختلاف متعلقه بالإطلاق والتقييد أو بالتباين بجعل المقيد قرينة على كون المراد بالمطلق هو المقيد بغير هذا القيد، مثل أن يجعل قوله: أعتق رقبة مؤمنة قرينة على كون المراد من قوله: أعتق رقبة، هو الرقبة الكافرة، أو يقال بتعدد المطلوب وكون المقيد واجبا في واجب؟ وجوه واحتمالات قد يقال كما في التقريرات بأن مجرد تعلق التكليف الإلزامي بصرف الوجود قرينة على وحدة التكليف، لأن قوله: أعتق رقبة مؤمنة يقتضي إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم إلزاميا هو أنه لابد من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة، وعدم الرضى بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أن المطلوب في المطلق أيضا صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيد ليس إلا (۱).

أقول: تعلق التكليف الإلزامي بصرف الوجود في ناحية المطلق والمقيد معا لا يصير دليلا على وحدة التكليف إلا إذا أحرز ذلك، فإنه مع إمكان التعدد - كما هو ظاهر الدليلين - لا بأس بتعلق التكليف الإلزامي في ناحية المطلق بصرف وجود وتعلق تكليف إلزامي آخر بصرف وجود المقيد، فإثبات اتحاد التكليف بتعلق الحكم الإلزامي بصرف الوجود دور صريح، لما عرفت من أن مجرد كون التكليف إلزاميا متعلقا بصرف الوجود لا يثبت الاتحاد إلا مع إحرازه، فلو توقف ثبوته عليه - كما هو المفروض - يلزم الدور، كما هو واضح.

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۱: ۵۸۱ - ۵۸۵.

(۳۶۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، العتق (۷)

والتحقيق أن يقال: إن الوجه في إثبات الاتحاد هو استحالة تعلق تكليفين بالمطلق والمقيد، سواء كان التكليفان مثلين أو غيرهما، لأن المطلق لا يغاير المقيد أصلا، بل المقيد إنما هو نفس المطلق، ومن المعلوم استحالة تعلق إرادتين بشئ واحد، كما يستحيل أن يكون الأمر الواحد متعلقا لحبين أو بغضين، ومن هنا اخترنا خروج المطلق والمقيد عن النزاع في مسألة الاجتماع، وبذلك يبطل احتمال التعدد والاختلاف بالإطلاق والتقييد أو احتمال كون المقيد واجبا في واجب.

وأما حمل الأمر في المقيد على الاستحباب والإرشاد إلى أفضلية بعض الأفراد فهو وإن كان من وجوه الجمع ويرتفع به التنافي، إلا أنه خلاف الجمع المرتكز في أذهان العرف، فإنهم بمجرد ورود المطلق والمقيد كذلك يحملون الأول على الثاني من دون توجه إلى إمكان الجمع بنحو آخر.

ومن هنا يظهر أن جعل المقيد قرينة على كون المراد من المطلق هو ما عدا المقيد خلاف الجمع العرفي وإن كان حمل الأمر على التأسيس أولى من حمله على التأكيد، إلا أن ذلك فيما لم يكن بناء العرف على خلافه.

هذا إذا كان المتوافقان مثبتين.

الصورة الثالثة: إذا كانا منفيين، كقوله: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي، لا نقول بتعدد التكليف، فإن استحالة تعلقه بالمطلق والمقيد لا فرق فيها بين أن يكون التكليفان مثبتين أو منفيين، كما هو واضح، بل المقصود أنه لا وجه لحمل الأول على الثاني، وجعل متعلق النهي هو خصوص المقيد، بل المحرم أو المكروه هو نفس المطلق، فتدبر.

هذا كله فيما إذا لم يذكر السبب لا في المطلق ولا في المقيد.

(۳۶۳)

صفحهمفاتيح البحث: الكراهية، المكروه (۱)، النهي (۱)، السب (۱)

المقام الثاني: إذا ورد مطلق مقيد مع ذكر السبب

المقام الثاني: إذا ورد مطلق ومقيد مع ذكر السبب وأما مع ذكره فتارة يذكر في كل منهما، واخرى يكون مذكورا في خصوص أحدهما، وعلى التقدير الأول فإما أن يتحد السبب وأما أن يختلف فالصور ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا كان السبب مذكورا في كليهما مع اتحاده، كقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيد، لوحدة التكليف، وعدم كون الجمع بحمل الأمر في المقيد على الإرشاد إلى أفضلية بعض الأفراد جمعا مقبولا عند العقلاء، كما عرفت.

الصورة الثانية: هذه الصورة مع اختلاف السبب، كقوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة.

وقد يقال بأنه لا إشكال في أنه لا يحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما.

ولكن لا يخفى أنه بعدما كان المطلق والمقيد غير متغايرين - كما عرفت - فيستحيل تعلق تكليفين بهما ولو كان سببهما متغايرين، إذ قد يجتمعان، كما في المثال، فإن مع اجتماع الإفطار والظهار يجتمع الوجوبان على الأمر الواحد، وهو مستحيل كما عرفت في مسألة تداخل الأسباب، إلا أن ذلك لا يوجب حمل المطلق على المقيد، بل يتحقق التنافي بين المتعلقين بتقييد كل منهما بقيد، وهذا التصرف أولى عند العقلاء من الحمل والتقييد، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا كان السبب مذكورا في خصوص أحدهما، كما لو قال: أعتق رقبة، بلا ذكر السبب، وقال: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس بأن ذكر السبب في المطلق دون المقيد.

وقد يقال - كما في التقريرات - بأنه يشكل حمل المطلق على المقيد في

(٣٦٤)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، السب (٦)، العتق (١)

هذه الصورة، للزوم الدور.

قال في بيانه ما ملخصه: أن هنا إطلاقين ومقيدين: أحدهما في ناحية الواجب، وهو عتق الرقبة وعتق الرقبة المؤمنة، ثانيهما في ناحية الوجوب والتكليف، وهو وجوب العتق غير مقيد بسبب، ووجوبه مقيدا بسبب، كالظهار في المثال، وتقييد كل من الإطلاقين يتوقف على تقييد الإطلاق الآخر، وذلك لأن حمل المطلق على المقيد يتوقف على وحدة التكليف، وفي المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلق، إذ مع اختلافه لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح، ووحدة المتعلق في المقام يتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر، إذ لو لم يحمل أحدهما على الآخر ولم يقيد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم يتحقق وحدة المتعلق (١). انتهى.

أقول: توقف تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر على وحدة متعلق التكليفين مما لا ريب فيه، إذ مع اختلاف المتعلقين لا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى، إذ لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثم قال: أطعم ستين مسكينا، مثلا، لا يتوهم أحد تقييد وجوب الإطعام بصورة تحقق الظهار، كما هو واضح.

وأما توقف وحدة المتعلق على تقييد التكليف المطلق بصورة وجود القيد، فلا نعرف له وجها أصلا، فإن اتحاد المتعلقين وتغايرهما أمر وجداني واقعي لا يتوقف على شئ أصلا، فإن تغاير الإطعام مع العتق واتحاد عتق الرقبة مع عتق الرقبة المؤمنة لا يتوقف إحرازه على إحراز وحدة التكليف أصلا، وحينئذ فمن وحدة المتعلق المحرزة بالوجدان يستكشف وحدة الحكم، وهي توجب حمل

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٥٨٠ - ٥٨١.

(٣٦٥)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (٦)، العتق (٥)، الوجوب (٣)

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية في حمل المطلق

أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أن لزوم الدور – على تقدير تسليمه – لا يقدح بالجمع العرفى لو تحقق هنا.

والتحقيق أن يقال: إن العرف والعقلاء لا يرون التنافى بين المطلق والمقيد فى مثل المقام، ولا يحملون الأول على الثانى أصلا، بل يعملون بمقتضى ظاهر الدليلين من تعدد التكليف، كما فيما إذا ذكر السبب فى كل منهما مع اختلافه.

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية فى حمل المطلق لا يخفى أن جميع ما ذكرنا فى المقام يجرى فيما إذا كان الدليلان واردين لإفادة الحكم الوضعى من الجزئية والشرطية والمانعية، فإن موارد حمل المطلق على المقيد فيها هى بعينها موارد الحمل فى الأحكام التكليفية، كما هو واضح، كما أن جميع ما ذكرنا فى الأحكام التكليفية الوجوبية يجرى فى التكاليف المستحبة، ولكن بناءهم فيها على حمل الأمر بالمقيد على تأكد الاستحباب.

ولعل السر فيه هو: كون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب المراتب، وأما احتمال كون ذلك بملاحظة التسامح فى أدلة السنن – كما فى الكفاية – فمدفوع: بأن التسامح فيها إنما هو بعد فرض تمامية دلالة دليلها، ولو قيل بالحمل على المقيد لايبقى هنا دلالة فى الإطلاق أصلا، كما لا يخفى.

ولنختم بذلك الكلام فى مباحث الألفاظ ومن الله نستمد وبه الاعتصام وكان ختامه فى اليوم الرابع عشر من شهر شعبان من شهور سنة ۱۳۷۳

(۳۶۶)

صفحهمفاتيح البحث: شهر شعبان المعظم (۱)، الإستحباب (۱)، السب (۱)

المقصد السادس فى أحكام القطع

صفحه(۳۶۷)

مقدمة بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد أشرف النبيين، وعلى آله الطيبين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

مقدمة وبعد، فلا يخفى أن مباحث القطع لا يكون خارجا عن مسائل علم الأصول كما قيل (۱)، لعدم الفرق بينه وبين الأمارات المعتبرة شرعا، التى يكون البحث عنها داخلا فى علم الأصول قطعا.

وما ذكره الشيخ (قدس سره) فى " الرسالة: " من أن إطلاق الحجة على القطع ليس كإطلاق الحجة على الأمارات المعتبرة شرعا، لأن الحجة عبارة عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، وهذا المعنى متحقق فى الظن، فيقال ": هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، " بخلاف القطع، لأنا إذا قطعنا بخمرية شئ يقال ": هذا خمر، وكل خمر حرام، " ولا يقال ": هذا معلوم

۱ – كفاية الأصول: ۲۹۶.

(۳۶۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم القيامة (۱)، الصّلاة (۱)، الظنّ (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، " لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر (۱).

فيرد عليه: المنع فى مورد الظن أيضا، فإن وجوب الاجتناب مثلا إنما هو حكم لنفس الخمر، لا للخمر المظنون، كما هو واضح. فإن كان المراد بالحجة ما ذكره فإطلاقها على الأمارات أيضا ممنوع، وإن كان المراد بها هى ما يحتج به المولى على العبد، ويصح له الاحتجاج به عليه فهو متحقق فى كليهما، كما لا يخفى. ومجرد كون حجية القطع غير مجعولة – بخلاف الظن – لا يوجب خروجها عن مسائل علم الأصول.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه ذكر الشيخ (قدس سره) فى " الرسالة: " أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فيحصل له إما الشك فيه

أو القطع أو الظن (۲)، وظاهره - باعتبار أخذ الشك والظن فى التقسيم - أن المراد بالحكم الشرعى هو الحكم الشرعى الواقعى.

ولـذا عـدل عن هذا التقسـيم فى " الكفايهٔ، " نظرا إلى عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعيهٔ، وعمم متعلق القطع (۳).

ولكنه يرد عليه: أن جعل حكم العقل باتباع الظن - لو حصل، وقـد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومهٔ - فى مقابل القطع مما لاـ وجه له، لأن المراد بالقطع الحاصل إن كان هو القطع التفصـيلى فاللازم أن يكون البحث عن القطع الإجمالى فى باب أحكام القطع استطراديا، وإن كان المراد الأعم منه ومن الإجمالى فلا وجه لجعل الظن المذكور مقابلا له، لأن حكم العقل باتباع الظن

۱ - فرائد الأصول ۱: ۴.

۲ - نفس المصدر ۱: ۲.

۳ - كفايهٔ الأصول: ۲۹۶.

(۳۷۰)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشـرعيهٔ (۲)، يوم عرفهٔ (۱)، الظنّ (۶)، الوجوب (۱)، كتاب كفايـهٔ الأصول للآخوند الخراسانى (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)

ليس لاعتبـاره بنفسه، بـل منشـأه العلم الإجمالى بثبوت التكاليف، فوجوب العمل على طبقه إنما هو لوجود الحجـهٔ القطعيـهٔ الإجماليـهٔ، وعدم إمكان تحصيل الموافقهٔ القطعيهٔ، أو عدم وجوبه، كما لا يخفى.

نعم، يرد على مـا ذكره الشـيخ من التقسـيم التثليثى إشـكال التـداخل، فإن الظن إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وإلا فملحق بالشك.

ولكنه اعتـذر عنه بعض المحققين - على مـا فى تقريرات بحثه - بـأن عقـد البحث فى الظن إنمـا هو لأجـل تميز الظن المعتـبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملحق بالشك، فلابد أولا من تثليث الأقسام، ثم البحث عن حكم الظن، من حيث الاعتبار وعدمه (۱).

ولكنه لا يخفى أن تثليث الأقسام لو كان توطئـهٔ لما كان وجه لتقييـد مجرى الاستصـحاب بكون الحالهٔ السابقهٔ ملحوظهٔ، فإن الظاهر أن هـذا التقييـد إنمـا هو لأجل بيان المختار فى مجرى الاستصـحاب، وسوق العبارهٔ تقتضـى كون التثليث أيضا وقع من باب بيان الحق، لا مجرد التوطئهٔ، فتدبر.

نعم، يمكن التثليث بوجه آخر: وهو أن المكلف إذا التفت إلى الحكم الشـرعى الواقعى فإمـا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثانى إما أن يكون له طريق شرعى أو لا، وعلى الثانى يرجع إلى الأصول العمليهٔ. وحينئذ فالظن الانسدادى - بناء على الحكومهٔ - من مسائل القطع، لأنه أعم من القطع الإجمالى، كما أن بعض مباحث الاشتغال إنما يدخل فيه أيضا، كما لا يخفى.

ثم إن المراد بـالمكلف الـذى يحصـل له أحـد الأقسام هو خصوص المجتهـد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصـيلى الحاصـل للمجتهد، ولا اعتبار بظن

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۴.

(۳۷۱)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (۴)

المقلد وشـكه، فلا يشمله الخطابات الواردهٔ فى أدلهٔ اعتبار الطرق والأمارات، مثل قوله (عليه السلام ") لا تنقض اليقين بالشك (" ۱)، ضرورهٔ أنه لاـ يكـاد يحصل للمقلـد الشك واليقين فى الشـبهات الحكميـهٔ، وعلى فرض الحصول فلا عبرهٔ بهما مالم يكن مجتهـدا فى مسألهٔ حجيهٔ الاستصحاب.

وكيف كان فقد ذكروا فى مقام بيان أحكام القطع وأقسامه أمورا:

۱ – تهذيب الأحكام ۱: ۸ / ۱۱، وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ۱، الحديث ۱.

(۳۷۲)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۱)، الطهارة (۱)

المقصد السادس: فى أحكام القطع مقدمة وفيها أمور: الأمر الأول: وجوب متابعة القطع وحجيته

وجوب متابعة القطع وحجيته الأمر الأول وجوب متابعة القطع وحجيته لا شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع، ولزوم الحركة على طبقه عقلا. ولا يخفى أن المراد بالقطع الذى يجب العمل على وفقه إن كان هو نفس صفة القطع التى هى من صفات النفس فلا معنى للعمل على طبقه، لأنه لا عمل له، كما هو واضح، وإن كان المراد به هو الشئ المقطوع به فوجوب العمل على وفقه عقلا وإن كان مما لا ريب فيه إلا أن هذا الحكم ليس من أحكام القطع، مثلا لو قطع بوجوب صلاة الجمعة فالعقل وإن كان يحكم بلزوم الإتيان بها، نظرا إلى لزوم إطاعة المولى إلا أن لزوم الإتيان بها ليس من أحكام القطع.

وإن شئت قلت: إنه ليس فى البين إلا حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، وهو من المسائل الكلامية الغير المرتبطة بالمقام.

نعم، ما يصح أن يعد من أحكام القطع هو كونه منجزا للواقع على تقدير الإصابة، بحيث لا يبقى للمكلف القاطع عذر أصلا، كما هو واضح.

وأما ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة فلا يكون أيضا من أحكام القطع، لأن المعذورية إنما هو بسبب الجهل بالواقع، وعدم الطريق إليه،

(۳۷۳)

صفحهمفاتيح البحث: صلاة الجمعة (۱)، الجهل (۱)، الوجوب (۲)

لا بسبب القطع بالخلاف.

ثم إنهم ذكروا أن الحجية والكاشفية من لوازم القطع، ولا يحتاج إلى جعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشئ ولوازمه، وظاهرهم: أن ذلك من لوازم ماهية القطع، كما يظهر من تنظير بعضهم ذلك بالزوجية بالنسبة إلى الأربعة (۱).

ولا يخفى ما فيه: أما صفة الكاشفية والطريقية فلو كانت من لوازم القطع التى لا تنفك عنه، كما هو الشأن فى لوازم الماهية فاللازم أن لا يتحقق القطع على خلاف الواقع أصلا، مع أنا نرى بالوجدان تحققه على كثرة، فكيف يمكن أن تعد هذه الصفة من الأوصاف التى تلازم طبيعة القطع؟!

نعم، الكاشفية بحسب نظر القاطع ثابتة فى جميع الموارد، ولكن هذا التقييد يخرجها عن كونها ذاتية للقطع، لأن الذاتيات لا فرق فيها، من حيث الأنظار أصلا، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إن الكاشفية بحسب نظر القاطع من لوازم وجود القطع، لا ماهيته، ولوازم الوجود كلها مجعولة. نعم، لا معنى لتعلق الجعل التشريعى به، مع كونه من لوازم الوجود، للزوم اللغوية.

وأما الحجية فهى حكم عقلى مترتب على القطع، بمعنى أن العقل والعقلاء لا يرون القاطع معذورا فى المخالفة أصلا، ويصح عندهم أن يحتج به المولى على العبد، ويعاقب العبد بسبب مخالفة القطع.

ومن هنا لا يصح للشارع جعل الحجية له، لكونه لغوا، لا لكونه من لوازم الماهية، فتدبر.

۱ – كفاية الأصول: ۲۹۷، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۶.

(۳۷۴)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

ولا يصح له نفى الحجية عنه، لا لما ذكره فى " الكفاية " من لزوم اجتماع الضدين، اعتقادا مطلقا وحقيقة فى صورة الإصابة (١)، لما عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى من عدم التضاد بين الأحكام ونظائره من الأمور الاعتبارية - كيف، ولو كانت الأحكام متضادة لكان من المستحيل تعلق أكثر من واحد بشئ واحد، ولو كان من شخصين، مع أنا نرى أبا لوجدان كون شئ واحد مأمورا به لشخص، ومنهيا عنه لشخص آخر - بل لاستحالة تعلق البعث والزجر إلى شئ واحد من شخص واحد بنظر العقل إما لعدم قدرة العبد على الامتثال، أو لعدم إمكان ثبوت مبادئهما فى نفس المولى، كما لا يخفى.

١ - كفاية الأصول: ٢٩٧.

(٣٧٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، النهى (١)، البعث، الإنبعاث (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الأمر الثانى: مبحث التجرى

مبحث التجرى الأمر الثانى مبحث التجرى هل البحث عن التجرى من المباحث الأصولية أم لا؟

إنما الكلام يقع فى استحقاق العقوبة على التجرى والمثوبة على الانقياد وعدمه، وهل البحث فى المقام يكون بحثا فى المسألة الأصولية، أو أنها من المسائل الفقهية أو الكلامية؟

لا إشكال فى أنه إذا قرر محل النزاع ثبوت الحرمة للتجرى، فيقال التجرى هل هو حرام أو لا؟ تصير المسألة فقهية محضة، كما أنه إذا قرر بالوجه الذى ذكرنا، وهو استحقاق العقوبة على التجرى وعدمه تصير مسألة عقلية كلامية، لأن مرجعه إلى حسن عقوبة المولى للمتجرى وقبحها، كما لا يخفى.

وقد يقال: بإمكان إدراجها فى المسائل الأصولية التى يكون الضابط فيها هو وقوعها كبرى لقياس استنباط الأحكام الكلية الفقهية، أو كونها حجة فى الفقه، وذكر له وجوه:

منها: ما تسالموا عليه من أن البحث إذا وقع فى أن ارتكاب الشئ

(٣٧٦)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (١)

هل البحث عن التجرى من المباحث الأصولية أم لا؟

مبحث التجرى الأمر الثانى مبحث التجرى هل البحث عن التجرى من المباحث الأصولية أم لا؟

إنما الكلام يقع فى استحقاق العقوبة على التجرى والمثوبة على الانقياد وعدمه، وهل البحث فى المقام يكون بحثا فى المسألة الأصولية، أو أنها من المسائل الفقهية أو الكلامية؟

لا إشكال فى أنه إذا قرر محل النزاع ثبوت الحرمة للتجرى، فيقال التجرى هل هو حرام أو لا؟ تصير المسألة فقهية محضة، كما أنه إذا قرر بالوجه الذى ذكرنا، وهو استحقاق العقوبة على التجرى وعدمه تصير مسألة عقلية كلامية، لأن مرجعه إلى حسن عقوبة المولى للمتجرى وقبحها، كما لا يخفى.

وقد يقال: بإمكان إدراجها فى المسائل الأصولية التى يكون الضابط فيها هو وقوعها كبرى لقياس استنباط الأحكام الكلية الفقهية، أو كونها حجة فى الفقه، وذكر له وجوه:

منها: ما تسالموا عليه من أن البحث إذا وقع فى أن ارتكاب الشئ

(٣٧٦)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (١)

المقطوع حرمته هل هو قبيح أو لا ينـدرج المسألـة فى المسائل الأصولية التى يستدل بها على الحكم الشـرعى، وذلك لأنه بعد ثبوت القبح يستكشف الحرمة، لقاعدة الملازمة. ومرجع هذا الوجه إلى أن النزاع إنما هو فى قبح التجرى وعدمه (١).

وفيه مـا لا يخفى: ضـرورة أن قاعـدة الملازمـة – على تقـدير تسـليمها – إنما هو فى غير المقام مما لا يكون حكم العقل معلولا لحكم الشـرع، نظير قبـح الظلم، وأمـا فى مثـل المقـام ممـا يكون حكم العقل واقعا فى سلسـلة المعلولات للأحكام الشـرعية فلا تجرى قاعـدة الملازمة أصلا. ألا ترى أن العقل يحكم بقبح العصيان ولزوم الإطاعة، مع أنه لو كانت المعصية منهيا عنها، والإطاعة مأمورا بها من قبل الشـارع يلزم النواهى والأوامر الغير المتناهيـة، ضـرورة أن لـذلك النهى أيضـا عصـيانا وإطاعـة، وللنهى الثـالث أيضا كـذلك، إلى أن يتسلسل. وقبح التجرى أيضا كقبح المعصية لا يكون مورد القاعدة الملازمة أصلا.

سلمنا ذلك، لكنه لا يوجب صـحة إدراج المقام فى المسائل الأصوليـة، ضـرورة أن البحث فى ثبوت حكم العقل بالقبح إنما هو بحث صغروى، إذ بعد ثبوت القبح نحتاج أيضا إلى ضم الكبرى ليستنتج الحكم الشرعى. ووقوع المسألة فى صغرى قياس الاستنباط يخرجها عن كونها مسألـة أصوليـة، وإلا يلزم دخول كثير من المسائل الخارجـة عنها فيها، كالبحث عن كون شـئ مقدمة للواجب ونظائره، وهو مما لا يلتزم به أحد، كما لا يخفى.

منهـا: ما فى تقريرات المحقق النائينى (قـدس سـره) من أنه لو كان مسـتند القائل باسـتحقاق المتجرى للعقاب هى دعوى أن الخطابات الشرعية تعم صورتى

١ – درر الفوائد، المحقق الخراسانى: ٣٦.

(٣٧٧)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (٣)، الظلم (١)، النهى (١)

هل يمكن عد مسألة التجرى من المسائل الفقهية؟

مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى فى عموم الخطابات الشرعية حقيقة تصير المسألة من المباحث الأصولية (١).

وفيه مـا لاـ يخفى، فـإن دعـوى إطلاـق الخطـاب لاـ يوجب انـدراج المسألـة فى المسائـل الأصوليـة، فإنهـا بحث صـغروى منـدرج فى الفقهيات، لأنك قـد عرفت أن المسائل الأصوليـة هى الكبريات الواقعة فى قياس اسـتنباط الأحكام الفرعية، كالبحث عن حجية أصالة الإطلاق، لا البحث عن شـموله لمورد، وإلا يلزم دخول جل المسائل الفقهيـة فى الأصول، ضـرورة أنه قلما يتفق فى مسألة من المسائل الفقهية أن لا يقع البحث عن شمول العموم أو الإطلاق بالنسبة إلى بعض الموضوعات، كما لا يخفى.

هل يمكن عد مسألة التجرى من المسائل الفقهية؟

ثم إنه قد استشكل فى جعل النزاع فى حرمة التجرى، بحيث صار من المسائل الفقهية بوجهين:

أحـدهما: مـا ذكره فى " الكفايـة " من أن الفعـل المتجرى به أو المنقـاد به بمـا هو مقطوع الحرمـة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعى الاسـتقلالى، لا بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه.

فكيف يكون من جهات الحسن أو القبـح عقلا، ومن مناطات الوجوب أو الحرمـة شـرعا، ولا يكاد يكون صـفة موجبـة لـذلك إلا إذا كانت اختيارية. وزاد فى ذيل كلامه: أن المتجرى قد لا يصدر منه فعل بالاختيار، كما فى التجرى

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ٣٧.

(٣٧٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الخمر (۱).

ويرد عليه: وضوح إمكان الالتفات إلى العلم، لأنه ليس من العناوين التى لا يمكن الالتفات إليها، كعنوان التجرى مثلا حيث إن التوجه والالتفات إليه يخرج الملتفت عن كونه متجريا، كما هو واضح. وأما العلم ونظائره من العناوين - كعنوان القصد - فيمكن الالتفات إليه.

وحينئذ فلا إشكال فى اختصاص الخطاب به، فإن العالم بالخمر - بعدما التفت إلى أن معلومه بما أنه معلوم يكون موضوعا للحرمة - يتوجه بالتوجه الثانوى إلى علمه، توجها استقلاليا. ويدل على ذلك وقوع العلم فى الشريعة متعلقا للأحكام كثيرا، كقوله (عليه السلام): "كل شئ طاهر، حتى تعلم أنه قذر (" ۲).

وأما ما أفاده فى ذيل كلامه ففساده أظهر من أن يخفى، ضرورة أن شرب المايع فى المثال كان اختياريا له بلا إشكال، ولذا يترتب عليه بطلان الصوم ونظائره، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما فى تقريرات المحقق المتقدم من أن توجيه الخطاب بمثل " لا تشرب معلوم الخمرية " مستلزم لاجتماع المثلين فى نظر العالم دائما، وإن لم يلزم ذلك واقعا، لأن النسبة بين الخمر الواقعى والخمر المعلوم هى العموم من وجه، وفى مادة الاجتماع يتأكد الحكمان، كما فى مثل " أكرم العالم، وأكرم الهاشمى " إلا أنه فى نظر العالم دائما يلزم اجتماع المثلين، لأن العالم لا يحتمل المخالفة، ودائما يرى مصادفة علمه للواقع، فدائما يجتمع فى نظره حكمان.

ولا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعيا ومحركا لإرادة العبد

۱ - كفاية الأصول: ۲۹۹ - ۳۰۲.

۲ - تهذيب الأحكام ۱: ۲۸۴ / ۸۳۲، وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۳۷، الحديث ۴.

(۳۷۹)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۱)، الكرم، الكرامة (۱)، الطهارة (۲)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)، كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۱)

بحيال ذاته، فإنه لو فرض أن للخمر حكما، ولمعلوم الخمرية أيضا حكما فبمجرد العلم بخمرية شئ يعلم بوجوب الاجتناب عنه، الذى فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثا، ويلزم لغويته. وليس له مورد آخر يمكن استقلاله فى الباعثية، فإن العلم بالخمرية دائما ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه، المترتب على الخمر الواقعى، وذلك واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفة. فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يصح (۱). انتهى.

وفيه ما لا يخفى، لأن تعلق الحكمين بالخمر الواقعى وبمعلوم الخمرية لا يكاد يكون مستلزما لاجتماع المثلين، بعد وضوح كون النسبة بين المتعلقين هى العموم من وجه. ومجرد اجتماعهما فى نظر القاطع لا يوجب اجتماع المثلين عنده، بعد ثبوت الاختلاف بين المفهومين فى نظر القاطع أيضا، لأنه لا يرى إلا مصادفة قطعه للواقع، وهذا لا يستلزم اتحاد المفهومين فى عالم المفهومية، الذى هو عالم تعلق الأحكام، كما حققناه فى المباحث السابقة بما لا مزيد عليه.

مضافا إلى أن الحكم لا ينحصر بهذا القاطع، ضرورة اشتراك الكل فى الأحكام، فهذا القاطع - مع أنه يرى مصادفة قطعه للواقع، المستلزمة لاجتماع المثلين عنده، بناء على ما ذكره (قدس سره) - يحتمل الخطأ بالنسبة إلى القاطع الآخر، فلم يجتمع الحكمان بالنسبة إليه فى نظر هذا القاطع، كما هو واضح.

وأما ما ذكره من عدم صلاحية كل من الحكمين لأن يكون داعيا ومحركا فيرد عليه وضوح أن المكلف قد لا ينبعث بأمر واحد،

وينبعث بأمرين أو أكثر.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ٤٥ - ٤٦.

(٣٨٠)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (١)

المناط فى استحقاق العقوبة

ومجرد تحقق الإطاعة بترك فعل واحد والعصيان بإتيانه لا يوجب اللغوية بعد وجود مادة الافتراق بينهما، كما لا يخفى.

هـذا، ولكن الظاهر عـدم كون النزاع فى حرمـة التجرى، لأن تعلق الحرمـة بعنوانه قـد عرفت بطلانه، وتعلقه بمعلوم الخمرية مقيدا بعدم مصادفة العلم للواقع - مضافا إلى اسـتحالته - ممنوع، لعـدم اختصـاص ملاك التحريم به، فلابـد من أن يكون متعلقا بمعلوم الخمرية مطلقـا، ومن غير تقييـد. وتعلقه به مسـتلزم للتسـلسل، لأـن تعلـق الحرمـة بمعلـوم الخمريـة معلوم أيضـا، فيتحقق نهى آخر متعلق بمعلوم الحرمة، وتعلق النهى الثانى به أيضا معلوم، فيتحقق نهى آخر، إلى ما لا نهاية له، وهذا مما يقطع بخلافه.

فانقدح: أن المسألة عقلية كلامية، يكون محل النزاع فيها هو حكم العقل باستحقاق المتجرى للعقاب وعدمه، فلا تغفل.

المنـاط فى اسـتحقاق العقوبـة إذا عرفت ذلـك فـاعلم أن المتجرى والعاصـى كليهمـا يشتركـان فى جميع المراحل، من تصور الحرام، والتصديق بفائدته، والعزم على ارتكابه، والجرأة على المولى، وإنما يفترقان فى أمرين:

أحدهما: ارتكاب مبغوض المولى، والإتيان بما فيه المفسدة.

ثانيهما: مخالفة المولى، وعدم إطاعة تكليفه عمدا.

فـإن هـذين الأـمرين متحققـان فى العاصـى دون المتجرى، ولا شـبهة فى أن اسـتحقاق العقوبـة ليس لمجرد ارتكاب المبغوض وما فيه المفسـدة، وإلا يلزم أن يكون الجاهل المرتكب للحرام مسـتحقا للعقوبة، كما أنه لا شـبهة فى أن مخالفة المولى عمدا قبيح عند العقل، ويستحق العبد بسببها العقوبة، بمعنى أن

(٣٨١)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، النهى (٣)، الجهل (١)

العقل يحكم بحسن عقاب المولى للعبد الذى خالف أحكامه من أوامره ونواهيه.

إنمـا الإشـكال فى أن الجرأة على المولى وهتك حرمته - الـذى يكون قبيحا عقلا بلا ريب - هل يوجب اسـتحقاق العقوبـة أم لا. ولا يتوهم الملازمـة بين القبـح العقلى واسـتحقاق العقوبـة، ضـرورة أن أكثر ما يحكم العقل بقبحه لا يترتب عليه إلا مجرد اللوم والذم. ألا ترى أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، مع أنه لا يستحق المرجح بسببه العقوبة أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

فمجرد حكم العقل بقبح شـئ لا يوجب استحقاق الفاعل للعقوبة، وحينئذ فإن قلنا بترتب العقوبة على مجرد الجرأة على المولى فاللازم هو الالـتزام بثبوت العقوبـتين فى صورة العصـيان، ولاـ وجه للتـداخل، بعـد كون كـل من المخالفـة العمديـة والجرأة على المولى سـببا مسـتقلا لثبوت العقاب، ولم نعثر على من يقول بذلك، فيستكشف منه أن الجرأة على المولى التى يشترك فيها العاصـى والمتجرى لا يوجب العقاب أصلا. نعم، يختص العاصى بالمخالفة العمدية التى هى السبب فى الاستحقاق.

فانقدح من ذلك: أنه لا يترتب على مجرد التجرى استحقاق للعقوبة أصلا.

نعم، لو قلنـا بأن الجرأة على المولى لها صورة برزخيـة، وأثر فى النفس يظهر فى عالم الغيب، ويكون ملازما للإنسان، كما أنه يتجسـم الأعمال الصالحة والقبيحة بصورها الملكوتية، وترى كل نفس عين عمله، كما قال الله تعالى:

* (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء) * (١)، وقال

١ – آل عمران (٣): ٣٠.

صفحه(٣٨٢)

نقد كلام صاحب الكفاية

تعالى: * (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرايره) * (١)، فيشترك العاصى والمتجرى فى هذا المعنى، بلا تداخل فى العاصى أصلا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الفعل المتجرى به الذى يكون مصداقا لبعض العناوين الغير المحرمة حقيقة لا يتصف بالقبح أصلا، لعدم كونه مصداقا للتجرى على المولى – الذى قد عرفت أنه قبيح عند العقل – ضرورة أن الجرأة على المولى إنما تكون من الصفات النفسانية والأحوال العارضة للنفس، ولا يكون لها مصداق فى الخارج أصلا، بل هو نظير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات التى محلها النفس. نعم، يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفا عن تحققه فيها، ومظهرا لثبوته، ولا يكون مصداقا له، كما هو واضح. وحينئذ فلا وجه لسراية القبح إليه، بعد كونه مصداقا حقيقيا لبعض العناوين الغير المحرمة.

نقد كلام صاحب الكفاية ثم إن المحقق الخراسانى (قدس سره) بعد أن اختار قبح التجرى، مستدلا بشهادة الوجدان، وذهب إلى أنه لا يوجب تفاوتا فى الفعل المتجرى به، بل هو باق على ما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب أو الحرمة – لعدم كونه بما هو مقطوع الحرمة اختياريا – أورد على نفسه بقوله: إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار.

ثم أجاب بأن العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا

١ – الزلزال (٩٩): ٧ – ٨.

(٣٨٣)

صفحهمفاتيح البحث: مسألة الحسن والقبح (١)، يوم عرفة (١)

على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

وأورد على ذلك أيضا بأن العزم والقصد إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهى ليست باختيارية.

وأجاب بما حاصله: إنه – مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار – يمكن أن يقال: إن صحة المؤاخذة والعقوبة إنما هى من آثار بعده عن سيده بتجريه عليه، فكما أن التجرى يوجب البعد عنه فكذلك لا غرو فى أن يوجب حسن العقوبة، فإنه وإن لم يكن باختياره إلا ـ أنه بسوء سريرته بحسب نقصانه ذاتا، ومع انتهاء الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بلم، فإن الذاتيات ضرورى الثبوت للذات.

ومن هنا أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر الكفر والعاصى العصيان والمؤمن الإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا؟

والإنسان لم يكون ناطقا؟ وبالجملة فتفاوت أفراد الإنسان بالأخرة يكون ذاتيا، والذاتى لا يعلل.

ثم قال: إن قلت: على هذا فلا فائدة فى بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

وأجاب بما حاصله: أن ذلك لينتفع به من حسنت سريرته، ويكون حجة على من ساءت سريرته، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حى عن بينة (١)، انتهى.

وفيه وجوه من الخلل:

الأول: أنه من الواضح أن الجواب عن الإيراد الثانى بأن بعض مبادئ

١ – كفاية الأصول: ٢٩٨ – ٣٠١.

(٣٨٤)

صفحهمفاتيح البحث: الإختيار، الخيار (١)، الهلاك (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

الاختيار غالبا يكون وجوده بالاختيار مما لا ـ يتم، لأنه ينقل الكلام إلى المبادئ الاختيارية، ويقال: إن اختياريتها هل هى بالاختيار، فيلزم التسلسل، وإلا فيعود المحذور.

والتحقيق فى باب اختيارية الإرادة أن يقال: إنه لا ـ إشكال فى أن الأفعال الصادرة من الواجب تعالى إنما تكون صادرة بالإرادة والاختيار، ولا معنى لاختياريتها إلا ذلك، لا كون إرادتها أيضا بإرادة أخرى، وإلا يلزم أن لا تكون إرادته تعالى عين ذاته، وأن تكون إرادته حادثة، مع أنه مستحيل بداهة، ضرورة أن الإرادة من الصفات الكمالية، والواجب مستجمع لجميعها، وإلا يلزم النقص فيه.

مضافا إلى أنه لو كانت الإرادة حادثة فيه تعالى لكان حدوثها كاشفا عن قابليته واستعداده لأن يحدث فيه هذه الصفة، وقد قرر فى محله أن القابلية والاستعداد إنما يكون محلها المادة والهيولى (١) فيلزم أن يكون مركبا من الجهة الفعلية والمادة، والتركيب مساوق للاحتياج الذى هو عين ذات الممكن، فالواجب تعالى يكون مريدا للأفعال الصادرة منه، قادرا عليها، بمعنى أنه يصدر منه بالإرادة، لا أنه يصدر إرادتها أيضا بالإرادة، وإلا يلزم ما ذكر.

ونظير ذلك يمكن أن يقال فى الإنسان، بمعنى أن الأفعال الاختيارية الصادرة منه إنما تصدر منه مع سبق الإرادة، وهى قائمة بالنفس، مخلوقة لها، موجودة بإيجادها، فهى أمر اختيارى صادرة عن إرادة واختيار، لا بإرادة أخرى.

مضافا إلى أنه لا يعتبر فى صحة العقوبة والمؤاخذة على الفعل أزيد من كون الفعل صادرا عن علم وإرادة، كما يظهر بملاحظة سيرة العقلاء، فإنهم

١ – الحكمة المتعالية ٣: ٤٩ – ٥٦، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٧٧ – ٧٩.

(٣٨٥)

صفحهمفاتيح البحث: الإختيار، الخيار (١)

يحكمون باستحقاق عبيدهم للعقوبة بمجرد ما إذا صدر منه فعل مخالف للمولى اختيارا، ولا يستندون فى ذلك إلا إلى مجرد صدوره منه كذلك – أى عن علم وإرادة – ولا يلتفتون إلى كون مبادئ الإرادة هل هى تكون اختيارية أم لا؟

كيف ولو كان الفعل الاختيارى عبارة عما يكون مبادئه اختيارية فلا وجه لاختصاص الاختيارية بالإرادة، بل لابد من القول بلزوم أن يكون جميع ما له دخل فى وجود الفعل اختياريا – كوجود الفاعل وعلمه وشوقه – فيلزم أن لا يتحقق فعل اختيارى، حتى من الواجب تعالى، وهو ضرورى البطلان.

الثانى: أن القرب والبعد بالنسبة إلى الله تعالى قد يكون المراد منه هو كمال الوجود ونقصه، بمعنى أن كل ما كان وجوده تاما كاملا يكون قريبا من مبدء الكمال، كالعقول المجردة، وكل ما كان ناقصا يكون بعيدا عنه، كالموجودات المادية، حيث إن كمالها عين النقص وفعليتها عين القوة، ومن الواضح أن القرب والبعد بهذا المعنى لا يكونان مناط الثواب والعقاب.

وقد يكون المراد منهما هما الأمرين اللذين ينتزعان من استكمال العبد بسبب الطاعة وفعل القربات، وانحطاطه وبعده بسبب العصيان، فهما وإن كانا مناطين للثواب والعقاب – بمعنى أن فعل القربات يوجب استحقاق الجنان، وارتكاب المبعدات يوجب استحقاق النيران – إلا ـ أنه ليس استحقاق المثوبة والعقوبة من تبعات نفس القرب والبعد، بل هما ينتزعان من الطاعة والمعصية، والعقل إنما يحكم باستحقاق العاصى للعقاب والمطيع للثواب، من دون توجه إلى القرب والبعد.

وبالجملة: القرب والبعد، وكذا استحقاق المثوبة والعقوبة كلها منتزعات من الطاعة والمعصية فى رتبة واحدة، بلا تقدم لأحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

(۳۸۶)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (۱)

الثالث: أن ما ذكره من انتهاء الأمر بالأخرة إلى الذاتى، وهو لا يعلل مما لا يتم أصلا، وذلك يتوقف على بيان المراد من قولهم": الذاتى لا يعلل " ليظهر الحال ويرتفع الإشكال.

فنقول: المراد بالذاتى المذكور فى هذه الجملة – قبالا للعرضى – هو الذاتى المتداول فى باب البرهان، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات، سواء كان من أجزاء الماهية أو خارجا عنها ملازما لها.

والوجه فى عدم كونها معللة وكونها مستغنية عن العلة هو أن مناط الافتقار والاحتياج إليها هو الإمكان المساوق لتساوى الطرفين، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر، ضرورة أن الواجب والممتنع مستغنيان عن العلة، لكون الوجود للأول والعدم للثانى ضروريا لا يمكن الانفكاك عنهما.

وبالجملة: فالمفهوم إذا قيس ولوحظ مع شئ آخر فإما أن يكون ذلك الشئ ضرورى الثبوت له، أو ضرورى العدم له، أو لا ضرورى الثبوت ولا ـ ضرورى اللا ـ ثبوت له، فإذا فرض كونه ضرورى الثبوت له – كالوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى، وكأجزاء الماهية ولوازمها بالنسبة إليها – فلا يعقل أن يكون فى اتصافه بذلك الشئ مفتقرا إلى العلة، وكذلك لو فرض كونه ضرورى اللا ثبوت له – كالوجود بالنسبة إلى شريك البارى – وأما لو فرض كون ثبوته له وعدمه متساويين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر فهو الذى يحتاج إلى علة مرجحة، لأن ترجح أحد الطرفين على الآخر بذاته مستحيل بداهة، ولا يقول به أحد، حتى القائلين بجواز الترجيح من دون مرجح.

فانقدح: أن مناط الافتقار هو الإمكان، ومن الواضح أن جميع الموجودات عدا واجب الوجود – عز شأنه – لا مناص لهم من الاتصاف بالإمكان، فالوجود فيهم وجود إمكانى معلول، فلا يكون ذاتيا لهم، للاحتياج إلى العلة.

(۳۸۷)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، الشراكة، المشاركة (۱)

نعم، قد عرفت: أن ثبوت أجزاء الماهية ولوازمها لذاتها مما لا يحتاج إلى الجعل والعلة، إلا أنه قد قرر فى محله (۱) أن الماهيات أمور اعتبارية ينتزعها العقل بعد ملاحظة الوجودات، وهى محرومة عن الجعل ممنوعة عنه، ولا تكون منشأ للآثار، ولا علية ولا معلولية بينها أصلا.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن السعادة والشقاوة هل هما من سنخ الوجودات أو من قبيل لوازم الماهيات، فعلى الأول لا يعقل كونهما من الذاتيات، لما عرفت من أن الوجود فى غير الواجب تعالى وجود إمكانى محتاج إلى الجعل. ودعوى كونهما ذاتيين تنافى ما قامت عليه البراهين القاطعة والأدلة الساطعة من وحدة الواجب تعالى. وعلى الثانى لا يكونان منشأ للآثار. فاختيار الكفر والعصيان، وكذا الإرادة التى هى أمر وجودى لا يعقل أن يكون مستندا إلى الذات والذاتيات التى هى أمور اعتبارى ومخترعات عقلى.

فالحق أنهما من الأمور الاعتبارية المنتزعة عن فعل القربات، وارتكاب المبعدات، ولا يكونان من الذاتيات أصلا، كما هو واضح لا يخفى.

۱ – الحكمة المتعالية ۱: ۳۸ – ۷۵ و ۳۹۶ – ۴۲۳، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ۱۰ – ۱۵.

(۳۸۸)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۳)

الأمر الثالث: أقسام القطع وأحكامه

أقسام القطع وأحكامه الأمر الثالث أقسام القطع وأحكامه القطع قـد يكون طريقا محضا، بأن لا يكون مأخوذا فى موضوع حكم أصـلا، سـواء تعلق بموضـوع خـارجى أو موضوع ذى حكم، أو حكم شـرعى متعلق بمـا لا ـ يكون القطع مـأخوذا فيه. وقـد يكون مـأخوذا فى الموضوع تارة بنحو يكون تمام الموضوع، واخرى بنحو يكون جزئه، فهاهنا أقسام:

فإن القطع لما كان من الصـفات الحقيقية القائمة بالنفس – قياما صدوريا أو حلوليا على القولين – فيمكن أن يؤخذ فى موضوع الحكم من هذه الحيثية، مع قطع النظر عن كونه كاشـفا عن الواقع، كما أنه يمكن أن يؤخذ فيه مع ملاحظة جهة كشفه، لكن لما كان الكشف فيه تامـا – بخلاـف الكشف فى سـائر الأمـارات – فيمكن أن يؤخـذ تـارة بمـا أنه كاشف تام ممتاز عن سائر الأمارات، واخرى بما أنه كاشف، مع قطع النظر عن الاتصاف بالتمامية.

وليعلم: أنه لا ـ ينـافى كون العلم بسـيطا غير مركب، ضـرورة أن تغـاير الجهتين إنما يتحقق بتحليل عقلى، وإلا فمن الواضـح أن العلم لا يكون مركبا من الكشف والتمامية، وكذلك الظن، فإنه لا يكون مركبا منه ومن النقصان. فالنسبة بينهما

(۳۸۹)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، الظنّ (۱)

تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية

هى النسبة بين الوجود القوى والوجود الضـعيف، فإن العقل وإن كان يعتبر أن امتياز الأول عن الثانى إنما هو لجهـة التماميـة والكمال والشدة، إلا أنه لا يوجب كونه مركبا، ضرورة أن الوجود بسيط، كما قد قرر فى محله (۱).

فالأقسام الحاصلة للقطع الموضوعى ستة، لأنه إما أن يعتبر بنحو الصفتية مع قطع النظر عن الكاشفية، وإما أن يعتبر بنحو الكاشفية التامة، وإما أن يؤخذ بنحو أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

وعلى التقديرات الثلاثة: فتارة يكون تمام الموضوع، واخرى يكون بعض الموضوع.

تقرير إشـكال أخـذ القطع تمـام الموضوع على وجه الطريقيـة ثم إنه استشـكل بعض المحققين من المعاصـرين – على ما فى تقريرات بحثه – فى إمكان أخـذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، فقال فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية إشـكال، بل الظـاهر أنه لا ـ يمكن من جهـة أن أخـذه تمام الموضوع يسـتدعى عـدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه، وأخـذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصورة، ويكون النظر فى الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كل طريق، حيث إن لحاظه طريقا يكون فى الحقيقة لحاظا لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع (۲)، انتهى.

ولا يخفى: أن عدم إمكان الجمع بين الطريقية والموضوعية إنما هو فيما

۱ – الحكمة المتعالية ۱: ۵۰، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ۲۲.

۲ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۱۱.

صفحه(۳۹۰)

أخذ القطع بحكم موضوعا لمثل ذلك الحكم

إذا أراد القـاطع الجمع بينهمـا، لأن نظره الاسـتقلالى إلى الواقع المقطوع به، ونظره إلى نفس القطع آلى، ولا يمكن له أن ينظر إليه فى هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالى، بل يحتاج إلى لحاظ آخر.

وأمـا غير القاطع فيمكنه أن يلاحظ اسـتقلالا القطع الـذى يكون نظر القاطع إليه آليا محضا، فهو ينظر اسـتقلالا إلى القطع الـذى يكون طريقا لقاطعه، ولا يلزم محال أصـلا. وعلى تقـدير لزومه فلا اختصاص له بما إذا اخذ بنحو تمام الموضوع، لعدم الفرق بينه وبين ما إذا

اخذ جزء له.

أخذ القطع بحكم موضوعا لمثل ذلك الحكم ثم إنه لا بأس فى أن يؤخذ القطع بحكم موضوعا تاما لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: "إذا قطعت بحرمة شئ فهو - أى مقطوع الحرمة - يكون لك حراما، " وكذا فى أن يؤخذ القطع بموضوع ذى حكم موضوعا تاما لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل ": مقطوع الخمرية حرام، " مع كون الخمر أيضا بنفسه حراما.

وذلك لثبوت التغاير بين متعلقى الحكمين بنحو العموم من وجه، ضرورة أن مقطوع الخمرية قد لا ـ يكون خمرا بحسب الواقع، وكذلك الخمر قد لا يتعلق به القطع، حتى يصير مقطوعا. وقد عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أن الجواز هو مقتضى التحقيق، ومجرد الاجتماع فى الخارج دائما بنظر القاطع لا ـ يوجب اتحاد المفهومين اللذين هما متعلقا الأحكام، لا مصاديقهما، لأن الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. ومن هنا يظهر جواز أخذه موضوعا لنقيض الحكم المقطوع أو حكم المقطوع به.

نعم، لا يجوز ذلك إذا اخذ القطع بنحو الجزئية للموضوع، كما إذا قيل مثلا:

(۳۹۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النهى (۱)، الجواز (۲)

أخذ القطع بحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم

"الخمر المقطوع حرام " فإنه لا يجتمع مع ثبوت الحرمة لنفس الخمر، لكون التغاير بين المتعلقين بنحو العموم والخصوص مطلقا. وقد حققنا سابقا أنه لا يجوز تعلق حكمين: أحدهما بالمطلق، والآخر بالمقيد، فراجع.

أخذ القطع بحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم ثم إنه لا يمكن أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلق العلم به، للزوم الدور، كما هو واضح.

وفى تقريرات بحث بعض محققى العصر إمكانه بنحو نتيجة التقييد، قال فى توضيحه ما ملخصه: إن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظى، لاستلزامه الدور، كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به، كقصد التعبد، أما استحالة تقييد اللحاظى فواضح، وأما استحالة الإطلاق فلأنه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ولكن الإهمال الثبوتى أيضا لا يعقل، بل لابد إما من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فإن الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم إما أن يكون محفوظا فى كلتى حالتى الوجود والعدم فلابد من نتيجة الإطلاق، وإما أن يكون محفوظا فى حالة العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه أحدهما، وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل. فاستكشاف كل منهما يكون من دليل آخر.

(۳۹۲)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۱)، العصر (بعد الظهر) (۱)

وقد ادعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حق الجاهل والعالم (۱)، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة، سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها صاحب " الحدائق " فى مقدمات كتابه (۲)، إلا ـ أن الظاهر قيام الإجماع، بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقبا إجماعا.

ولكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص، كما قد خصصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم بالعالم. وكما يصح أخذ العلم بالحكم شرطا فى ثبوته كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص، مانعا عن ثبوت الحكم، كما فى باب القياس، حيث إنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس،

كما فى روايـة أبان فى مسألـة ديـة أصابع المرأة (٣)، وليس هـذا نهى عن العمـل بـالعلم، حتى يقال: إن ذلك لا يعقل، بل مرجعه إلى التصرف فى المعلوم والواقع الذى أمره بيد الشارع.

وبـذلك يمكن أن توجه مقالـة الأخباريين من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسـنة (۴)، بل شـيخنا الأستاذ نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة (۵)، انتهى.

١ – فرائد الأصول ١: ۴۴.

٢ – الحدائق الناضرة ١: ٧٧.

٣ – الكافى ٧: ٢٩٩ / ۶، وسائل الشيعة ٢٩: ٣۵٢، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، الباب ۴۴، الحديث ١.

۴ – الفوائد المدنية: ١٢٨.

۵ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١١ – ١۴.

(٣٩٣)

صفحهمفاتيـح البحث: الجهر والإخفات (١)، الجهل (٢)، الدية (٢)، كتاب فرائد الأصول للشـيخ الأنصارى (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

وفيه أولا: أن بعض الانقسامات اللاحقـة مما لا يمكن تقييـد الأدلة به، ولا يمكن فيه نتيجة التقييد مثل المقام، فإن أخذ القطع موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلق به مستحيل بأى وجه كان.

وكيف يمكن أن يكون الحكم مختصـا بالعـالم به، مع كونه من الـدور الواضـح؟ فـإن العلم بالحكم يتوقف على ثبوته بالضـرورة، فلو فرض اختصاصه بالعالم – ولو بنتيجة التقييد – يصير الحكم متوقفا على العلم به. وبالجملة فلا يرتفع إشكال الدور بذلك.

نعم، يمكن تقييـد الأدلـة ببعض الانقسامات اللاحقـة بـدليل آخر، كقصـد التقرب فى العبادات، بناء على عدم إمكان التقييد اللحاظى، ولكنك عرفت فى مبحث التعبدى والتوصلى إمكانه، فضلا عن التقييد بدليل آخر.

وأمـا بـاب الجهر والإخفـات، والقصـر والإتمام فلا يكون من باب الاختصاص، فإنه يمكن أن يكون عـدم وجوب القضاء والإعادة من باب التخفيف والتقبل، لا من باب صـحة العمل ومطابقـة المأتى به مع المأمور به، كما نفينا البعـد عنه فى مثل حديث لا تعاد، بناء على عدم اختصاصه بالسهو (١).

وثانيا: أن التقييـد اللحاظى – الـذى حكم بأنه إذا امتنع امتنع الإطلاق، لأن التقابل بينهما تقابل العـدم والملكة – هل هو مقابل للإطلاق اللحاظى، أو أنه يقابل نفس الإطلاق، من دون اتصافه بذلك.

فعلى الأـول يرد عليه – مضافا إلى أن معنى الإطلاق، كما حققناه فى موضـعه هو عبارة عن مجرد عـدم لحاظ التقييـد، ولا يحتاج إلى اللحاظ أصلا (٢) –

١ – الفقيه ١: ٢٢۵ / ٩٩١، وسائل الشيعة ۶: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٢٩، الحديث ۵.

٢ – مناهج الوصول ٢: ٣١۵.

(٣٩۴)

صفحهمفاتيح البحث: الجهر والإخفات (١)، يوم عرفة (١)، الوقوف (١)، الوجوب (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)، القرآن الكريم (١)، الصّلاة (١)

أن اللحاظين أمران وجوديان، والتقابل بينهما حينئذ يكون من قبيل تقابل الضدين، لا العدم والملكة.

وعلى الثانى يرد عليه منع الملازمـة بين امتناع التقييـد وامتناع الإطلاق، لأن التقابل بينهما حينئذ وإن كان من قبيل تقابل العدم والملكة إلا أن ذلك لا يقتضى ثبوت الملازمة.

وتوضيحه: أن المتعلق قد لا يمكن تقييده، لقصور فيه، بحيث لا يكون له شأنية التقييد أصلا، وقد لا يمكن ذلك، لا لقصوره وعدم الشأنية، بل لمنع خارجي، كلزوم الدور ونحوه. ففى الأول لا يمكن الإطلاق، لأن ذلك مقتضى تقابل العدم والملكة فى جميع الموارد، فإنه لا يقال للجدار أعمى، ولا يقال زيد مطلق بالإطلاق الأفرادى، وهذا بخلاف الثانى، كما فى المقام، فإن امتناع التقييد ليس لعدم القابلية له، بل لمنع خارجي، وهو استلزامه للدور، وفى مثله يمكن الإطلاق. وحينئذ فلا بأس بأن يقال: إن دليل اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو إطلاقات الكتاب والسنة، ولا احتياج إلى التماس دليل آخر، ولذا تراهم يتمسكون بها فى كثير من الموارد، كما لا يخفى.

وثالثا: أن ما ذكره فى القياس مما لا يتم، فإن من راجع الأدلة الناهية عن العمل بالقياس يعرف أن المنع عنه إنما هو لأجل قصور العقول البشرية، وبعدها عن الوصول إلى أحكام الله تعالى من قبل نفسه، وعدم حصول العلم منه غالبا، لا لأجل الفرق بين العلم الحاصل منه والقطع الحاصل من غيره، فراجع الأخبار الواردة فى هذا الباب، المذكورة فى كتاب القضاء من " الوسائل (" ١).

ثم إنه حكى عن صاحب " المقالات " أنه ذهب إلى إمكان أخذ القطع

١ – وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۶.

(٣٩٥)

صفحهمفاتيح البحث: المنع (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

حول قيام الأمارات والأصول مقام القطع

بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم بنحو نتيجة التقييد بوجه آخر (١)، غير الذى عرفت، فراجع كلامه، وتأمل فى جوابه.

والتحقيق فى المقام أن يقال: إنه تارة يؤخذ القطع بالحكم تمام الموضوع لذلك الحكم، بمعنى أن الموضوع له إنما هو القطع، سواء أخطأ أو أصاب، فلا مدخلية لوجود الحكم واقعا فى تحقق موضوعه، واخرى يؤخذ بعض الموضوع، بحيث كان الموضوع هو القطع الذى أصاب.

وإن شئت قلت: إن الموضوع هو الواقع المقطوع به، ففى الأول يمكن ذلك بلا استلزام للدور أصلا، ضرورة أن الحكم، وإن كان يتوقف حينئذ على موضوعه الذى هو القطع بالحكم، إلا أن الموضوع لا يتوقف على ثبوته أصلا، ضرورة أن الموضوع إنما هو نفس القطع، وهو قد يحصل مع عدم تحقق المقطوع فى الواقع، إذ ليس كل قطع مصيبا، كما هو واضح.

وهذا بخلاف ما إذا اخذ بعض الموضوع، فإن تحقق القطع حينئذ وإن كان لا يتوقف على ثبوت الحكم فى الواقع، إلا أن المفروض هو عدم كونه تمام الموضوع، بل قيد الإصابة معتبر فيه، وهو لا يتحقق بدون ثبوت الحكم فى الواقع، فصار تحقق الموضوع متوقفا على ثبوت الحكم فى الواقع، وهو دور صريح.

حول قيام الأمارات والأصول مقام القطع إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يقع البحث فى قيام الطرق والأمارات والأصول بنفس أدلتها مقام القطع بأقسامه، وفيه مقامان:

١ – نهاية الأفكار ٣: ١۵.

(٣٩۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)، الوقوف (٣)

قيام الأمارات والأصول مقام القطع ثبوتا

الأول: فى إمكان قيامها مقامه ثبوتا.

الثانی: فی وقوعه إثباتا.

قیام الأمارات والأصول مقام القطع ثبوتا أما المقام الأول: فالظاهر الإمکان وعدم لزوم محذور، عدا ما أفاده المحقق الخراسانی، وهو یرجع إلی إشکالین:

أحدهما: أن الدلیل الواحد لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین، حیث لابد فی کل تنزیل من لحاظ المنزل والمنزل علیه، ولحاظهما فی أحدهما آلی وفی الآخر استقلالی، ضرورة أن النظر فی حجیته وتنزیله منزلة القطع فی الطریقیة فی الحقیقة إلی الواقع ومؤدی الطریق، وفی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما، ولا یکاد یمکن الجمع بینهما (۱)، هذا.

والجواب عنه هو ما ذکرناه جوابا عن الإشکال فی إمکان أخذ القطع تمام الموضوع علی وجه الطریقیة، کما عرفت سابقا، فراجع (۲).

ثانیهما: ما ذکره، ردا علی مقالته فی " الحاشیة، " حیث التزم فیها

۱ - کفایة الأصول: ۳۰۴.

۲ - ویؤیده، بل یدل علیه حکم العقل بحجیة القطع الطریقی، فإن القطع المأخوذ موضوعا للحکم بالحجیة وإن کان هو القطع الطریقی بنحو یکون تمام الموضوع لهذا الحکم، ضرورة أنه لا فرق فی الحجیة بین ما إذا أصاب القطع أو أخطأ، إلا أنه لا ینافی ذلک مع کون المراد هو القطع الطریقی الذی لا یکون ملحوظا عند القاطع إلا بنحو الآلیة. ففی هذا الحکم اجتمع بین کونه تمام الموضوع، وکونه هو القطع الطریقی، ومن المعلوم أنه لا فرق بین هذا الحکم الذی یکون الحاکم به العقل وبین سائر الأحکام التی یکون الحاکم بها الشرع من هذه الحیثیة أصلا، کما لا یخفی. [المقرر حفظه الله].

(۳۹۷)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

قیام الأمارات والأصول مقام القطع إثباتا

لتصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلة الواقع والقطع بأن دلیل الاعتبار إنما یوجب تنزیل المؤدی منزلة الواقع، وإنما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمة بین تنزیلهما وتنزیل القطع بالواقع تعبدا منزلة القطع بالواقع حقیقة (۱).

وملخص ما أفاده فی وجه الرد: أنه لا یکاد یصح تنزیل جزء من الموضوع أو قیده بلحاظ أثره إلا فیما کان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو تنزیله فی عرضه. فلا یکاد یکون دلیل الأمارة دلیلا علی تنزیل جزء الموضوع، ما لم یکن دلیل علی تنزیل جزئه الآخر، ففی مثل المقام لا یکون دلیل الأمارة دلیلا علیه، للزوم الدور، فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمة، ولا دلالة له کذلک إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی، کما لا یخفی (۲).

وفیه: أنه یکفی فی صحة التنزیل الأثر التعلیقی، وهو هنا متحقق، فإن المؤدی لو انضمت إلیه جزؤه الآخر یکون ذا أثر فعلی. فانقدح: أن الإمکان وعدم لزوم أمر مستحیل من ذلک مما لا مجال للمناقشة فیه أصلا.

قیام الأمارات والأصول مقام القطع إثباتا المقام الثانی: فیما یدل علیه أدلة الأمارات والأصول، فنقول:

أما الأمارات: فقد ذکر فی التقریرات کلاما طویلا، وأسس بنیانا رفیعا

۱ - درر الفوائد، المحقق الخراسانی: ۳۱.

۲ - کفایة الأصول: ۳۰۶ - ۳۰۷.

(۳۹۸)

صفحهمفاتیح البحث: کتاب کفایة الأصول للآخوند الخراسانی (۱)

لقیامها بأدلة اعتبارها مقام القطع (۱)، ولکنه خال عن الدلیل، لعدم دلالة أدلة حجیة الأمارات علی ما ذکره أصلا.

والتحقيق أن يقال: إن العمدة في أدلة حجية الأمارات هي بناء العقلاء بما هم عقلاء على العمل على طبقها، وليس للشارع في اعتبارها تأسيس أصلا، كما يظهر بمراجعة الأخبار الواردة في حجية خبر الواحد الذي هو من عمدة الأمارات، فإنه لا يظهر من شئ منها ما يدل على حجية خبر الواحد، أو وجوب تصديق العادل، أو نحوهما مما يشعر بكون الشارع جعل خبر الواحد طريقا إلى الأحكام، بل التأمل فيها يقضي بكون ذلك أمرا مسلما عند الناس، بحيث لا يحتاج إلى السؤال، لأن بنائهم في الأمور الدنيوية كلها أيضا على العمل بذلك.

وبالجملة: كون الدليل على ذلك هو مجرد بناء العقلاء، وعمل الشارع به إنما هو لكونه منهم مما لا مجال للإشكال فيه. وحينئذ فنقول: لا إشكال في أن الوجه في ذلك ليس لكون الظن عندهم بمنزلة القطع، ويقوم مقامه، فإن لهم طرقا معتبرة يعملون بها في أمورهم، من غير تنزيل شئ منها مقام الآخر.

ومنه يظهر: أن الأثر المترتب على القطع الطريقي – وهو الحجية والمنجزية للواقع على تقدير الثبوت – يترتب على تلك الطرق العقلائية، لكن لا من باب كونها قائمة مقام القطع، ومنزلة بمنزلته. وتقدم القطع على سائر الطرق العقلائية لا يؤيد دعوى التنزيل، فإن الوجه فيه إنما هو أن العمل على طبقها إنما هو مع فقد العلم، وذلك لا يوجب انحصار الطريق في القطع، بحيث تكون سائر الطرق قائمة مقامه، ويكون العمل بها بعناية التنزيل.

وأما القطع الموضوعي: فما كان منه مأخوذا في الموضوع على نعت

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٥.

(٣٩٩)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (١)

الصفتية فلا إشكال في عدم قيام الظن مقامه، ولا في عدم ترتب آثاره عليه، كما أنه لا إشكال في ذلك فيما لو كان القطع مأخوذا على وجه الطريقية التامة.

وأما لو كان مأخوذا في الموضوع بما أنه أحد الكواشف فلا ريب في ترتب حكمه على الظن أيضا، لكن لا من باب كونه قائما مقامه، بل من باب كونه أيضا مأخوذا في الموضوع، فإن المفروض أن القطع قد اخذ فيه بما أنه من الكواشف، فمرجعه إلى كون الدخيل في الموضوع هو الكاشف بما هو كاشف، والظن أيضا كالقطع يكون من مصاديقه، كما هو واضح، هذا حال الأمارات.

وأما الأصول، فمنها: الاستصحاب، ولا يخفى أن مفاد الأخبار الواردة في بابه ليس إلا مجرد البناء العملي على بقاء المتيقن سابقا في زمان الشك، وترتيب آثار البقاء في حاله، فهو أصل تعبدي مرجعه إلى مجرد بقاء المتيقن تعبدا، والحكم بثبوته شرعا، وهذا المعنى لا ارتباط له بباب التنزيل وإقامته مقام القطع أصلا، كما هو واضح.

نعم، لو كان مفاد أخبار الاستصحاب هي إطالة عمر اليقين ووجوب عدم نقضه، بحيث يكون مرجعها إلى كون الشاك فعلا متيقنا شرعا وتعبدا لكان الظاهر هو قيام الاستصحاب مقام القطع بجميع أقسامه. لكن الأمر ليس كذلك، كما سنحققه إن شاء الله تعالى في موضعه (١).

١ – ومنها: أصالة البراءة الشرعية التي هي مقتضى مثل حديث الرفع، ومن الواضح أن مفادها رفع التكليف من جهة عدم تعلق العلم به، وكونه مجهولا، ولا دلالة لها على التنزيل منزلة اليقين بوجه.

ومنها: الأصول العملية العقلية، كأصالة البراءة، وأصالة التخيير، ومن المعلوم أن مقتضاها مجرد الحكم بقبح العقاب مع فرض الجهل بالحكم، وعدم ثبوت البيان بالإضافة إليه، ولا معنى لاقتضائها التنزيل، كما إن مقتضى أصالة التخيير ثبوته لأجل الجهل، وعدم ثبوت الترجيح بوجه، وهو لا يرتبط بالتنزيل أصلا، كما لا يخفى. [المقرر حفظه الله].

(٤٠٠)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (۲)، الجهل (۱)

ومنها: قاعدتا التجاوز والفراغ، ولا يخفى أن التأمل فى الأخبار الواردة فيهما يعطى أن مفادها ليس إلا مجرد البناء عملا على تحقق المشكوك، والحكم بثبوته فى محله.

فانظر إلى ما ورد فى رواية حماد، بعد سؤاله عنه (عليه السلام) أشك، وأنا ساجد، فلا أدرى ركعت أم لا من قوله (عليه السلام "): قد ركعت (" ۱). فهذا المضمون ونظائره ظاهر فى مجرد فرض تحقق الشئ المشكوك، والبناء عليه عملا، ولا نظر فى أدلتهما إلى جعل المكلف مقام القاطع، والحكم بكونه مثله، بحيث لو ورد دليل كان القطع مأخوذا فى موضوعه، كقوله مثلا: إذا قطعت بالركوع فعليك كذا وكذا يكون مفاده شاملا للمكلف الشاك فى الركوع المتجاوز عن محله، أو الفارغ عن العمل، نظرا إلى تلك الأدلة.

وبالجملة: فالظاهر عدم الإشكال فى أنه ليس شئ من أدلة الأصول ناظرا إلى التنزيل، وبصدد جعل المكلف قاطعا تعبدا. نعم، لو فرض كون مفادها ذلك فالظاهر أنه لا فرق بين القطع الطريقى والموضوعى، ولا فرق فى الثانى أيضا بين ما كان مأخوذا على وجه الصفتية وما كان مأخوذا على نعت الطريقية، كما هو واضح.

۱ - تهذيب الأحكام ۲: ۱۵۱ / ۵۹۴، وسائل الشيعة ۶: ۳۱۷، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ۱۳، الحديث ۲.

(۴۰۱)

صفحهمفاتيح البحث: الركوع، الركعة (۱)، كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۱)، الصّلاة (۱)

الأمر الرابع: حكم الظن فى المقام

حكم الظن فى المقام الأمر الرابع حكم الظن فى المقام قد عرفت حكم القطع المأخوذ فى موضوع نفس الحكم المقطوع به أو مثله أو ضده، فاعلم: أن حكم الظن أيضا مثله، فيجوز أن يكون مأخوذا موضوعا تاما لنفس الحكم المظنون أو لضده أو مثله، لعدم لزوم الدور أصلا، وعدم لزوم اجتماع المثلين أو الضدين.

نعم، لو كان مأخوذا فى الموضوع ناقصا، بحيث كان الموضوع مركبا منه ومن الشئ المظنون. وبعبارة أخرى: كان قيد الإصابة معتبرا فيه فلا يجوز أصلا، للزوم الدور فيما إذا كان مأخوذا فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، ولزوم اجتماع المثلين أو الضدين فيما إذا كان مأخوذا فى موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

ثم لا يخفى أن التعبير بكلمة التضاد إنما هو لأجل متابعتهم، وإلا فقد عرفت فى بعض المباحث المتقدمة أن ما اشتهر بينهم من كون النسبة بين الأحكام هى التضاد مما لا وجه له، ولعله يجئ فيما بعد، ولكن ذلك لا يضر بعدم الجواز فى مورد اجتماع الحكمين، لأن اجتماعهما مستحيل، ولو لم نقل بثبوت التضاد، كما لا يخفى.

(۴۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الظنّ (۳)، الجواز (۱)

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية

الموافقة الالتزامية الأمر الخامس الموافقة الالتزامية هل القطع بالحكم يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية، كما يقتضى وجوب الموافقة العملية أم لا؟

والتحقيق أن يقال: إن الموافقة الالتزامية الراجعة إلى عقد القلب والالتزام بشئ، والانقياد والتسليم له إنما هى من الأحوال القلبية والصفات النفسانية - كالخضوع والخشوع والرجاء والخوف ونظائرها - وتحقق تلك الأوصاف وتحصلها فى النفس إنما يكون قهريا،

تبعا لتحقق مبادئها، ويستحيل أن توجد بدون حصول المبادئ، لأنها ليست من الأفعال الاختيارية الحاصلة بالإرادة والاختيار، لأنها تابعة لمبادئها، فإذا حصلت تتبعها تلك الحالات قهرا، وإذا لم يحصل لا تتحقق أصلا.

مثلا العلم بوجود المبدء وعظمته وجلالته يوجب الخضوع والخشوع له تعالى، ولا يمكن أن يتخلف عنه، كما أن مع عدم تحققه يمتنع أن يتحققا، لوضوح استحالة عقد القلب على ضد أمر محسوس، كالالتزام القلبى بعدم كون النار حارة، والشمس مشرقة، وكما لا يمكن ذلک لا يمكن الالتزام بضد أمر

(۴۰۳)

صفحهمفاتيح البحث: الخوف (۱)، الوجوب (۱)

تشريعى.

والمراد من الكفر الجحودى فى قوله تعالى: * (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) * (۱) ليس الالتزام على خلاف اليقين الحاصل للنفس، بل هو مجرد الإنكار اللسانى. ومن هنا يظهر أن ما اشتهر بينهم من حرمة التشريع مما لا محصل له إن كان المراد من التشريع هو البناء القلبى على كون حكم من الشرع مع العلم بأنه ليس منه. وبالجملة: أن الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، حتى يبحث فى وجوبها وعدمه.

وحكى عن بعض الأعاظم: أنه قال بثبوت التجزم فى القضايا الكاذبة، وأنه هو المناط فى صيرورة القضايا مما يصح السكوت عليها، وأن العقد القلبى على طبقها يكون اختياريا (۲).

ووجهه بعض المحققين من المعاصرين بأن مراده: أنه كما أن العلم قد يتحقق فى النفس بوجود أسبابه، كذلک قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم، حاكية عن الخارج، فإذا تحقق هذا المعنى فى الكلام يصير جملة يصح السكوت عليها، لأن تلک الصفة الموجودة يحكى جزما عن تحقق النسبة فى الخارج (۳).

ويرد عليه: أن العلم والجزم ليسا من الأمور الاختيارية، فإنهما من الأمور التكوينية التى لا ـ تتحصل إلا بعد تحقق أسبابها، لوضوح استحالة الجزم مثلا ـ بأن الواحد ليس نصف الاثنين، كما لا يخفى. وأما القضايا الكاذبة فإنما هى بصورة الجزم. والمناط فى صحة السكوت هو الإخبار الجزمى، لا الجزم

۱ – النمل (۲۷): ۱۴.

۲ – انظر درر الفوائد، المحقق الحائرى: ۷۰.

۳ – نفس المصدر.

صفحه(۴۰۴)

القلبى، ولذا لو أظهر المتكلم ما هو المقطوع به بصورة الترديد لا تصير القضية مما يصح السكوت عليها. وبالجملة: فلا ريب فى عدم كون الموافقة الالتزامية ونظائرها من الأمور القلبية تابعا فى تحققه للإرادة والاختيار أصلا.

ثم إنه بناء على ما ذكرنا من كون الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، بل إنما تتحقق قهرا عند حصول مبادئها تكون الموافقة الالتزامية على طبق العلم بالأحكام، فإن كان العلم متعلقا بحكم تفصيلا يكون الالتزام به أيضا كذلک، وإن كان العلم إجماليا يكون الالتزام أيضا كذلک، كما أن الالتزام قد يكون بالحكم الظاهرى، إذا كان العلم أيضا متعلقا به، وقد يكون بالحكم الواقعى، إذا كان متعلقا للعلم. وكما أن جعل الحكم الواقعى والظاهرى فى مورد واحد، وتعلق العلم بهما مما لا مانع منه، كذلک الالتزام بهما فى ذلک المورد مما لا مانع منه أصلا.

ومن هنا يظهر: أنه لا مانع من قبل لزوم الالتزام فى جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، كما أن جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعى، لأنه تابع للعلم به، وجريانها لا ـ ينافيه أصلا. وبالجملة: فمسألة جريان الأصول فى أطراف الشبهة المحصورة لا ارتباط لها

بمسألة الموافقة الالتزامية، كما لا يخفى.

صفحه(۴۰۵)

الأمر السادس: أحكام العلم الإجمالي

العلم الإجمالي الأمر السادس أحكام العلم الإجمالي قد عرفت: أن العلم التفصيلي يكون علة تامة لتنجز التكليف، فهل القطع الإجمالي أيضا كذلك، أم لا؟ ولا يخفى أن الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالي يقع في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ثبوت التكليف به، وثانيهما فيما يتعلق بمرحلة سقوط التكليف به.

المقام الأول: في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي فقد يقال بأن العلم الإجمالي لا يؤثر في تنجز التكليف أصلا، ويكون حاله حال الشبهة البدوية، لأن موضوع حكم العقل في باب المعصية هو ما إذا علم المكلف حين إتيانه أنه معصية فارتكبه، ومن المعلوم أن المرتكب لأطراف العلم الإجمالي لا يكون كذلك، لأنه لا يعلم بالمعصية إلا بعد إتيان جميع الأطراف في الشبهة المحصورة التحريمية (۱).

۱ – انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۳: ۷۵.

(۴۰۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

فيه مقامان: المقام الأول: في تنجز التكليف با لعلم الإجمالي

العلم الإجمالي الأمر السادس أحكام العلم الإجمالي قد عرفت: أن العلم التفصيلي يكون علة تامة لتنجز التكليف، فهل القطع الإجمالي أيضا كذلك، أم لا؟ ولا يخفى أن الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالي يقع في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ثبوت التكليف به، وثانيهما فيما يتعلق بمرحلة سقوط التكليف به.

المقام الأول: في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي فقد يقال بأن العلم الإجمالي لا يؤثر في تنجز التكليف أصلا، ويكون حاله حال الشبهة البدوية، لأن موضوع حكم العقل في باب المعصية هو ما إذا علم المكلف حين إتيانه أنه معصية فارتكبه، ومن المعلوم أن المرتكب لأطراف العلم الإجمالي لا يكون كذلك، لأنه لا يعلم بالمعصية إلا بعد إتيان جميع الأطراف في الشبهة المحصورة التحريمية (۱).

۱ – انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۳: ۷۵.

(۴۰۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)

هذا، ولكن يرد هذا الكلام العقل السليم، فإنه لا فرق في نظره بين قتل ابن المولى مثلا مع كونه معلوما تفصيلا، وبين قتله في ضمن عدة في قبحه عند العقل. وبالجملة: لا إشكال في حرمة المخالفة القطعية وقبحها عند العقل مطلقا، ومن المعلوم أن ارتكاب جميع الأطراف مخالفة قطعية لتكليف المولى.

هذا، وذكر في " الكفاية " ما حاصله: أن التكليف، حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه فجاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا. ومحذور المناقضة بينه وبين المقطوع إجمالا إنما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت بينهما أصلا. فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في المقام، نعم، العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز

التكليف مالم يمنع عنه مانع عقلا أو شرعا (١)، انتهى ملخصا.

وأنت خبير بأن مورد البحث فى المقام إنما هو فيما إذا كان المعلوم الإجمالى تكليفا فعليا، ضرورة أن التكليف الإنشائى لا يصير متنجزا، ولو تعلق به العلم التفصيلى، فضلا عن العلم الإجمالى. فالكلام إنما هو فى التكليف الذى لو كان متعلقا للعلم التفصيلى لما كان إشكال فى تنجزه، ووجوب موافقته، وحرمة مخالفته. غاية الأمر: أنه صار معلوما بالإجمال.

وحينئذ فمن الواضح: أنه لا يعقل مع ثبوت التكليف الفعلى الإذن فى ارتكاب بعض الأطراف، فضلا عن جميعها، بل لا يعقل ذلك مع احتماله، لاستحالة اجتماع القطع بالإذن فى الارتكاب، واحتمال التحريم الفعلى، لأن

١ - كفاية الأصول: ٣١٣ - ٣١٤.

(٤٠٧)

صفحهمفاتيح البحث: القتل (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

المقام الثانى: فى سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى

مرجعه إلى إمكان احتمال الجمع بين المتناقضين.

وتوهم: أنه لا مانع من اجتماع التكليف الفعلى مع الإذن فى الارتكاب - بعد كون متعلقهما مختلفين - لأن متعلق التحريم الفعلى المعلوم إنما هو الخمر الواقعى، ومتعلق الإذن هو الخمر المشكوك، أى مشكوك الخمرية، ومن المعلوم أن بين العنوانين عموما من وجه. وقد حقق فى مبحث اجتماع الأمر والنهى القول بالجواز فى تلك الصورة.

مدفوع: بأن محل النزاع فى تلك المسألة هو ما إذا كان تكليف متوجها إلى طبيعة، وتكليف آخر متوجها إلى طبيعة أخرى بينهما إمكان التصادق فى الخارج، من دون أن يكون فى أحدهما نظر إلى ثبوت الآخر، وهذا بخلاف المقام، فإن الترخيص فى ارتكاب مشكوك الخمرية إنما هو بملاحظة ثبوت الحرمة للخمر الواقعى، ضرورة أنه لو لم يكن الخمر الواقعى متعلقا للتحريم لما كان وجه فى ترخيص مشكوك الخمرية، وقد عرفت أن مع ثبوت فعلية الحرمة لايبقى مجال للترخيص أصلا، ولا يجدى فى ذلك اختلاف العنوانين على هذا النحو.

المقام الثانى: فى سقوط التكليف بالامتثال الإجمالى ولا يخفى أن محل الكلام فى هذا المقام إنما هو فى أن مجرد الترديد فى ناحية الامتثال، وعدم العلم تفصيلا بكون المأمور به الواقعى هل هى صلاة الظهر أو الجمعة - مثلا - هل يوجب تحقق الامتثال عند العقل أم لا، وأما لو فرض أن الامتثال الإجمالى يستلزم عدم تحقق المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، لكونه مقيدا بما لا ينطبق إلا مع الامتثال التفصيلى فهو خارج عن مفروض البحث، لأن مورده - كما عرفت - هو صورة تحقق المأمور به تاما، من حيث القيود، غاية الأمر أنه لا يعلم به تفصيلا.

(٤٠٨)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٢)

ومن هنا يظهر: أن الإشكال فى الاكتفاء به من جهة الإخلال بالوجه أو بالتمييز مما لا يرتبط بالمقام، لأن مرجعه إلى الامتثال الإجمالى يستلزم عدم تحقق المأمور به بتمام قيوده، لإخلاله بالوجه أو التمييز المعتبر فيه، فيتوقف تحققه بأجمعه على الامتثال التفصيلى، وقد عرفت أن ذلك خارج عن موضوع البحث.

نعم، فى الاكتفاء به فى مقام الامتثال إشكالان واردان على مورد البحث:

أحدهما: كون الامتثال الإجمالى لعبا وعبثا بأمر المولى (١). ولكنه مردود، مضافا إلى أنه ربما يكون ذلك لداع عقلائى، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلى أشق عليه من الاحتياط. إنما يضر ذلك إذا كان لعبا بأمر المولى، لا فى كيفية إطاعته، بعد حصول الداعى

إليها، ضرورة أن خصوصيات الإطاعة وكيفياتها إنما هى بيد المكلف، ولا يعتبر فيها الداعى الإلهى، كما هو واضح.
ثانيهما: أن رتبة الامتثال العلمى الإجمالى متأخرة عن رتبة الامتثال العلمى التفصيلى، لأن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به، وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى غير متحقق فى الامتثال الإجمالى، لأن الداعى له نحو العمل بكل واحد من فردى الترديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به. نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضا نحوا من الطاعة عند العقل إلا أن رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلى. هذا ملخص ما أفاده بعض الأعاظم على ما فى تقريرات بحثه (۲).
۱ - فرائد الأصول ۲: ۵۰۸.
۲ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۷۲ - ۷۳.
(۴۰۹)
صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)
ويرد عليه أولا: أن الانبعاث فى موارد العلم التفصيلى أيضا لا يكون عن البعث، لا عن وجوده الواقعى، وهو واضح، ولا عن العلم به، بل الانبعاث إنما يتحقق بعد العلم بالبعث، وبما يترتب على مخالفته من العقوبة، وعلى موافقته من المثوبة، مضافا إلى أن الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعة هو العقل، ومن الواضح أن المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث أقوى عنده فى صدق عنوان المطيع ممن لا ينبعث إلا بعد العلم بثبوت البعث.
وثانيا نقول: إن الانبعاث فى أطراف العلم الإجمالى إنما هو عن العلم بالبعث، ضرورة أنه لو لم يكن العلم به - ولو إجمالا - متحققا لم يتحقق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لا ينبعثون فى موارد احتمال البعث أصلا، كما لا يخفى.
فظهر من ذلك أن الامتثال الإجمالى والتفصيلى كليهما فى رتبة واحدة.
ثم إنهم تعرضوا هنا لبعض المباحث الاخر مما يرتبط بباب الاشتغال، ونحن نحيلها إلى ذلك الباب، ونتكلم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.
هذا تمام الكلام فى مباحث القطع.
(۴۱۰)
صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۴)، التصديق (۱)
المقصد السابع فى أحكام الظن والكلام فيه يقع فى ضمن مقامات:
صفحه(۴۱۱)

المقصد السابع: فى أحكام الظن والكلام فيه يقع فى ضمن مقامات: المقام الأول: فى إمكان التعبد با لظن

إمكان التعبد بالظن المقام الأول فى إمكان التعبد بالظن ولا يخفى أن عقد هذا المقام فى كلام القوم إنما هو للرد على ابن قبة القائل بالاستحالة، مع أن دليله الأول الذى استدل به يدل على أن مراده هو نفى الوقوع، لتمسكه بالإجماع (۱)، فراجع.
المراد من " الإمكان " المزبور وهل المراد بالإمكان هو الإمكان الذاتى فى مقابل الامتناع الذاتى، أو الإمكان الوقوعى الذى يقابل الامتناع الوقوعى، وهو الذى لا يلزم من وجوده محال؟ الظاهر هو إمكان تقرير الكلام فى كليهما، كما أنه يمكن أن يدعى القائل بالاستحالة كلا منهما، لأنه يجوز أن يدعى أن معنى التعبد على طبق الأمارة هو جعل حكم مماثل لها، سواء كانت مطابقة أو مخالفة، وحينئذ يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، وهما من الممتنعات الذاتية بلا إشكال، ويمكن أن يدعى
۱ - انظر فرائد الأصول ۱: ۴۰.

(۴۱۳)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)

المراد من " الإمكان " المزبور

إمكان التعبـد بالظن المقام الأول فى إمكان التعبـد بالظن ولا يخفى أن عقد هذا المقام فى كلام القوم إنما هو للرد على ابن قبة القائل بالاستحالة، مع أن دليله الأول الذى استدل به يدل على أن مراده هو نفى الوقوع، لتمسكه بالإجماع (۱)، فراجع.

المراد من " الإمكـان " المزبور وهـل المراد بالإمكان هو الإمكان الـذاتى فى مقابل الامتناع الـذاتى، أو الإمكان الوقوعى الـذى يقابل الامتنـاع الوقوعى، وهو الـذى لاـ يلزم من وجوده محـال؟ الظـاهر هو إمكـان تقرير الكلام فى كليهما، كما أنه يمكن أن يـدعى القائل بالاسـتحالة كلا منهما، لأنه يجوز أن يـدعى أن معنى التعبد على طبق الأمارة هو جعل حكم مماثل لها، سواء كانت مطابقة أو مخالفة، وحينئذ يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، وهما من الممتنعات الذاتية بلا إشكال، ويمكن أن يدعى

۱ – انظر فرائد الأصول ۱: ۴۰.

(۴۱۳)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)

بنحو يوجب وقوعه تحقق المحال، كما سيجئ.

وكيف كان: فاللازم هو البحث فى كل منهما، ولا يخفى أن إثبات الإمكان بأحـد معنييه مما يحتاج إلى إقامـة برهان، ومن المعلوم أنه لا برهان له. ولكن الذى يسهل الخطب: أنه لا احتياج إلى إثبات الإمكان، ضرورة أن ما هو المحتاج إليه إنما هو رد أدلة الامتناع، لأنه إذا لم يـدل دليـل على الامتنـاع فمع فرض قيام دليل شـرعى على التعبـد بالأمارات نعمل على طبقه، ولا يجوز لنا رفع اليـد عن ظاهره، وهـذا بخلاـف ما لو دل دليل عقلى على الامتناع، فإنه يجب صـرف دليل الحجيـة والتعبـد عن ظاهره، كما هو الشأن فى جميع الموارد التى قام الـدليل العقلى على خلاف ظواهر الأدلـة الشـرعية. فالمهم فى المقام هو رد أدلة الامتناع، ليسـتكشف من دليل التعبد الإمكان الوقوعى، لا إثبات الإمكان.

ومن هنـا يظهر: أن الإمكان الـذى يحتاج إليه فى المقام هو الإمكان الواقع فى كلام شـيخ الرئيس، وهو قوله ": كلما قرع سـمعك من الغرائب فـذره فى بقعة الإمكان مالم يذدك عنه قائم البرهان (" ۱)، لما عرفت من أن رد أدلـة الامتناع الموجب لثبوت احتمال الجواز يكفى فى هذا الأمر، لأنه لا موجب معه من صرف دليل التعبد عن ظاهره، كما لا يخفى. فالأولى فى عنوان البحث أن يقال:

"فى عدم وجدان دليل على امتناع التعبد بالأمارة الغير العلمية."

وأمـا جعـل البحث فى الإمكـان فمضافـا إلى عـدم الاحتيـاج إليه يرد عليه مـا عرفت من عـدم إقامتهم الـدليل على إثباته، مع أنه أيضـا كالامتناع فى الاحتياج إلى الدليل، فتدبر.

ثم إنه ذكر بعض الأعاظم – على ما فى تقريرات بحثه –: أن المراد

۱ – الإشارات والتنبيهات ۳: ۴۱۸.

(۴۱۴)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الجواز (۱)

حول استدلال " ابن قبة " على عدم إمكان التعبد

بالإمكان المبحوث عنه فى المقام هو الإمكان التشـريعى، يعنى أن من التعبـد بالأمارات هل يلزم محـذور فى عالم التشـريع من تفويت

المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالي الفاسدة المتوهمة في المقام، أو أنه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني، بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإن الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام (۱).

وفيه أولا: أن الإمكان التشريعي ليس قسما مقابلا للأقسام المتقدمة، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي الذي معناه عدم لزوم محال من وقوعه. غاية الأمر: أن المحذور الذي يلزم قد يكون تكوينيا وقد يكون تشريعيا، وهذا لا يوجب تكثير الأقسام، وإلا فيمكن التقسيم بملاحظة أن الممكن قد يكون ماديا وقد يكون غيره، وبملاحظة الجهات الأخر.

وثانيا: أن أكثر المحذورات المتوهمة في المقام محذور تكويني، لا يعقل تحققه في عالم التكوين، كاجتماع الحب والبغض، والإرادة والكراهة، والمصلحة والمفسدة في شئ واحد.

حول استدلال " ابن قبة " على عدم إمكان التعبد ثم إنه استدل ابن قبة القائل باستحالة التعبد بخبر الواحد، بل بمطلق الأمارات، كما يظهر من بعض أدلته بوجهين:

أحدهما: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعا.

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ۳: ۸۸.

(۴۱۵)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۱)

ثانيهما: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراما، وبالعكس (۱).

والجواب عن الوجه الأول: أن دعوى الملازمة تبتني على كون الإخبار عن الرسول والإخبار عن الله مثلين، لعدم اختلاف الإخبار بواسطة اختلاف المخبر به، وكونه هو الله سبحانه أو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمرجعه إلى أن الإجماع قام على نفي حجية الإخبار مطلقا، سواء كان عن الله أو عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو عن الأئمة (عليهم السلام). وسيأتي الجواب عن الإجماعات المنقولة على عدم حجية الخبر الواحد، ولو كان اختلاف المخبر به دخيلا في ذلك، بمعنى أن معقد الإجماع إنما هو خصوص الإخبار عن الله تعالى، لا عن غيره.

فيرد عليه منع الملازمة، لأنه قياس صرف، خصوصا مع وجود الفارق بينهما، وهو أن التعبد بالإخبار عن الله تعالى موجب للإلقاء في المفسدة الكثيرة، ضرورة أن ذلك يوجب تحقق الدواعي الكثيرة من المعتصمين بالأهوية العاليات والمتحركين بتحريك الشهوات، لعدم ثبوت الموازين التي عليها يعتمد، وبها يتميز الصحيح عن غيره. وهذا بخلاف الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الأئمة (عليهم السلام).

هذا، مضافا إلى أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، كما لا يخفى.

والجواب عن الوجه الثاني أن يقال: إن هذا الوجه ينحل إلى محذورات، بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المفسدة والمصلحة الملزمتين، وبعضها راجع إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الإرادة والكراهة، والحب

۱ - انظر فرائد الأصول ۱: ۴۰.

(۴۱۶)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۳)، الشهوة، الإشتهاء (۱)، المنع (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاري (۱)

الجواب عن محذور تفويت المصلحة

والبغض، وبعضها راجع إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدين أو النقيضين أو المثلين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات، كالإلقاء فى المفسدة وتفويت المصلحة، والواجب دفع المحذورات بأجمعها فنقول:

الجواب عن محذور تفويت المصلحة أما محذور تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة، فيتوقف على الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلقات، وبأن المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقية المحضة، وإلا لم يلزم تفويت الملاك أصلا.

وقد يقال – كما فى التقريرات – بتوقفه أيضا على كون باب العلم منفتحا، وأما فى صورة الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابد من التعبد به، فإن المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح فى حال الانسداد، إلا بالاحتياط التام.

وليس مبنى الشريعة على الاحتياط فى جميع الأحكام (١).

ولكن يرد عليه: عدم اختصاص المحذور بصورة الانفتاح، بل يجرى فى صورة الانسداد أيضا، فإن التفويت والإلقاء يلزم من رفع وجوب الاحتياط الذى يحكم به العقل، وترخيص العمل على طبق الأمارات، ضرورة أنه لو لم يكن التعبد على طبق الأمارات، ولم يرد من الشارع الترخيص فى رفع الاحتياط لكان حكم العقل وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف، فلم يلزم فوت المصلحة أو أخذ المفسدة، كما لا يخفى.

وكيف كان، فالتحقيق فى الجواب أن يقال: إنه لا بأس بالتفويت والإلقاء إذا

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ٩٠.

(۴١٧)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (٢)

كانت مصلحة التعبد بالعمل على طبق الأمارات أقوى، كما أن الأمر كان كذلك فى زمان الانفتاح، ضرورة أنه لو كان كل من الناس مكلفا بالمراجعة إلى الإمام، والسؤال من شخصه يلزم بطلان أساس الشريعة، لأن مع عدم مراجعة الشيعة إليهم إلا قليلا منهم كانوا (عليهم السلام) فى أعلى مراتب المحدودية من طرف الخلفاء الأموية والعباسية، بحيث لا يمكن لهم بيان الأحكام إلا فى الخفاء بالنسبة إلى أشخاص معدودة، فكيف إذا كان تكليف الشيعة تحصيل العلم بالأحكام من طريق السؤال عن الإمام (عليه السلام)؟

وحينئذ فيجوز للشارع أن يجعل الأمارات الغير العلمية حجة، نظرا إلى بقاء الشريعة، ومن المعلوم أن المصلحة الفائتة من عدم إيجابه تحصيل العلم بالسؤال عنهم (عليهم السلام) بالنسبة إلى جماعة من المتشرعين بها فانية فى مقابل مصلحة بقاء الشريعة، كما هى واضح.

وأما فى زمان الانسداد فلا إشكال فى أن طريق تحصيل العلم ينحصر بالاحتياط التام، كما ذكرنا. والتفويت المتوهم إنما يلزم من عدم إيجاب الشارع ذلك الاحتياط، ضرورة أنه لو أوجبه – كما هو مقتضى حكم العقل – لم يلزم تفويت أصلا.

فلنا أن نقول: إن عدم إيجاب الشارع يمكن أن يكون لأجل علمه بأنه لو أوجب ذلك، مع تعسره – كما لا يخفى – لكان الناس يرغبون عن أصل الشريعة، ويخرج الدين عن كونه سمحة سهلة، كيف فنحن نرى بالوجدان أن فى هذا الزمان – مع سهولة العمل بالأحكام – لا يعملون بأكثرها، كما لا يخفى.

وقد عرفت: أن مجرد الإمكان بمعنى الاحتمال يكفينا فى هذا المقام، إذ لسنا بصدد إثبات الإمكان الوقوعى، لعدم الاحتياج إليه، كما تقدم.

(۴١٨)

صفحهمفاتيح البحث: الدولة الأموية (١)، يوم عرفة (١)، الباطل، الإبطال (١)، الحج (١)

دفع المحذور بناء على المصلحة السلوكية

دفع المحذور بناء على المصلحة السلوكية ثم إنه أجاب الشيخ العلامة الأنصارى (قدس سره) عن الإشكال بالتزام المصلحة السلوكية (۱)، وفصل ذلك المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – فقال ما ملخصه: إن سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه:

الأول: أن تكون الأمارة سببا لحدوث مصلحة فى المؤدى، تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء الأمارة حكم فى حق من قامت عنده الإرادة فتكون الأحكام الواقعية مختصة بالعالم بها. وهذا هو التصويب الأشعرى الذى قامت الضرورة على خلافه.

الثانى: أن تكون الأمارة سببا لحدوث مصلحة فى المؤدى أيضا أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأمارة هو المؤدى، وإن كان فى الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلا أن قيام الأمارة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية المغيرة لجهة الحسن والقبح، نظير الضرر والحرج، وهذا هو التصويب المعتزلى الذى يتلو الوجه السابق فى الفساد والبطلان، لقيام الإجماع على خلافه.

الثالث: أن يكون قيام الأمارة سببا لحدوث مصلحة فى السلوك، مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث فى المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمارة، بل المصلحة إنما تكون فى تطرق الطريق، وسلوك الأمارة، وتطبيق العمل على مؤداها، والبناء على أنه الواقع.

۱ – فرائد الأصول ۱: ۴۴.

(۴۱۹)

صفحهمفاتيح البحث: مسألة الحسن والقبح (۱)، الجهل (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)

الجواب عن محذور اجتماع المثلين أو الضدين

وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه (۱)، انتهى ملخصا.

وفيه أولا: أنه لا معنى لسلوك الأمارة وتطرق الطريق إلا العمل على طبق مؤداها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مثلا فسلوك هذه الأمارة وتطرق الطريق ليس إلا الإتيان بصلاة الجمعة، إذ التصديق الغير العملى لا يصدق عليه السلوك على طبقها، بل يتوقف ذلك على جعل العمل مطابقا لها، الذى هو عبارة أخرى عن الإتيان بمؤداها. ومن الواضح أن التغاير بين المؤدى والإتيان به ليس إلا بالاعتبار، لتغاير بين الإيجاد والوجود. وحينئذ فلم يبق فرق بين الوجه الثالث والوجه الثانى الذى قامت الضرورة والإجماع على خلافه.

وثانيا: أن الأمارات الشرعية غالبها، بل جميعها أمارات عقلائية يعمل بها العقلاء فى معاملاتهم وسياساتهم، ومن الواضح أن الأمارات العقلائية طرق محضة، لا مصلحة فى سلوكها أصلا، إذ ليس المقصود بها إلا مجرد الوصول إلى الواقع، من دون أن يكون فى سلوكها مصلحة، كما هو واضح لا يخفى.

هذا ما يتعلق بالجواب عن محذور التفويت والإلقاء.

الجواب عن محذور اجتماع المثلين أو الضدين وأما اجتماع المثلين أو الضدين أو النقيضين، فلا يخفى أنه يمكن توجيهه بنحو لا يرد عليه ما حققناه فى مبحث اجتماع الأمر والنهى، من عدم ثبوت التضاد بين الأحكام أصلا، بأنه كيف يجتمع الإرادة الحتمية من المولى بفعل شئ أو تركه، مع جعله قول العادل حجة، الراجع إلى الترخيص فى الترك أو

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۹۵ – ۹۶.

(۴۲۰)

صفحهمفاتيح البحث: صلاة الجمعة (۲)، النهى (۱)، الوقوف (۱)، الحج (۱)

الفعل، إذا قام على نفى الوجوب أو الحرمة.

وبعبارة أخرى: معنى كون الشئ واجبا فى الواقع أنه أراد المولى بالإرادة الحتمية أن يوجده المكلف فى الخارج، وبعثه إليه بالبعث

الفعلى، ومعنى حجية قول العادل جواز تطبيق العمل على طبق إخباره ومتابعة قوله، فإذا أخبر بعدم وجوب ما يكون واجبا فى الواقع فمعنى حجية قوله يرجع إلى كون المكلف مرخصا فى تركه، وحينئذ فكيف يجتمع البعث الحتمى إلى الفعل والإرادة الحتمية مع الترخيص فى الترك.

ومن هذا التوجيه يظهر: أن أكثر الأجوبة التى أوردها الأعاظم فى كتبهم مما لا يرتبط بالإشكال، ضرورة أن دعوى عدم كون المقام مشتملا على حكمين، لأن الحجية غير جعل الحكم، أو دعوى كون الحكم المجعول هو الحكم الطريقى الغير المنافى للحكم الواقعى، أو غيرهما من الأجوبة التى سيأتى التعرض لبعضها مما لا يرتبط بالإشكال، لأن بعد تسليم تلك الأجوبة يبقى الإشكال بحاله، كما لا يخفى.

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنه لا إشكال فى كون الأحكام الواقعية الفعلية مجعولة على جميع المكلفين، من دون أن يكون للعلم دخل فى فعليتها، لما عرفت فى بعض المباحث السابقة من أن المراد بالحكم الفعلى ليس إلا الأحكام التى أعطيت بيد الإجراء، وكان المقصود بها أن يأخذها الناس، ويعملوا بها.

وهذا لا فرق فيه بين أن يكون المكلف عالما بها أو جاهلا، مضافا إلى أن أخذ العلم بالحكم فى موضوعه مستحيل بداهة.

فالأحكام الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المكلفين، كما أنها ثابتة بالنسبة إلى القادر والعاجز، ولا اختصاص لها بخصوص القادر. نعم، حيث

(۴۲۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، البعث، الإنبعاث (۱)، الجواز (۱)، الوجوب (۱)

يكون الجهل والعجز من الأعذار العقلية، لعدم إمكان الانبعاث بالبعث مع الجهل به، أو عدم القدرة على الإتيان بالمبعوث فلا محالة لا يكون المكلف معاقبا على المخالفة ومذموما عليها، وقد حققنا فى مبحث الترتب من مباحث الألفاظ أن التكليفين باقيان على فعليتهما فى صورة التزاحم. غاية الأمر: أن عجز المكلف صار سببا لكونه معذورا فى مخالفة أحدهما، لعدم قدرته على امتثالهما.

نعم، بينه وبين المقام فرق، وهو أن مخالفة المكلف فى المقام - إذا أخطأت الأمارة - لا تكون مستندة إلى عذر عقلى، لأنه لو لم تكن الأمارة حجة من قبل الشارع لما وقع المكلف فى مخالفة الواقع، لأنه كان يعمل بمقتضى الاحتياط الواجب بحكم العقل فى موارد العلم الإجمالى. وحينئذ فتكون المخالفة مستندة إلى اعتبار الشارع قول العادل، وأمثاله من الأمارات.

وحينئذ فيمكن أن يقال: بمثل ما مر فى الجواب عن محذور التفويت والإلقاء من أن جعل الشارع واعتباره للأمارات يمكن أن يكون بملاحظة أنه لو لم تكن الأمارة حجة من قبل الشارع لكان مقتضى حكم العقل وجوب الاحتياط على الناس، وحينئذ فيلزم الحرج الشديد، والاختلال العظيم، الموجب لرغبة أكثر الناس عن الشريعة، وخروجها عن كونها سمحة سهلة، وذلك يوجب انتفاء المصلحة العظيمة، وهى مصلحة بقاء الشريعة.

فاعتبار قول العادل الراجع إلى الترخيص فيما لو أدى على خلاف الواقع، وقام على نفى وجوب الواجب الواقعى ليس إلا ـ لملاحظة حفظ الشرع الذى يكون ذا مصلحة عظيمة، فيرخص فى ترك صلاة الجمعة الواجبة واقعا القائمة على نفى وجوبها الأمارة، لا لعدم كونها ذا مصلحة ملزمة، بل لرفع اليد عن مصلحتها فى مقابل المصلحة التى هى أقوى منها بمراتب.

فوجوب صلاة الجمعة وإن كان حكما فعليا إلا أن الشارع يرفع اليد عن

(۴۲۲)

صفحهمفاتيح البحث: صلاة الجمعة (۲)، الحج (۱)، الجهل (۱)، الوجوب (۲)

مثله من بعض الأحكام الفعلية لأجل مصلحة هى أقوى المصالح وأتمها، فهو نظير من يقطع يده لأجل حفظ نفسه فيما لو توقف عليه، فقطع اليد وإن لم يكن ذا مصلحة - بل يكون عين المفسدة - إلا أن معارضته مع شئ آخر أقوى منه أوجب الإقدام عليه، مع كونه ذا

مفسدة، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا: يجرى في جميع الأمارات والأصول، ولا اختصاص له بالأول، فإن اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإلغاء الشك بعد الوقت، وعدم وجوب ترتيب الأثر عليه، مع أن ذلك قد يؤدى إلى عدم الإتيان بالمأمور به - بعضا أو كلا - يمكن أن يكون لملاحظة أن تفويض الناس إلى ما يقتضيه عقولهم من ثبوت الاشتغال إلى أن يعلم الفراغ ربما يوجب تنفر الناس وإعراضهم عن أصل الشريعة، لعدم تحقق العلم لهم بإتيان التكاليف واجدة لجميع ما يعتبر فيها، إلا قليلا، ضرورة أن أكثرهم في شك من ذلك غالبا. فهذه المصلحة التي هو أقوى المصالح أوجبت رفع اليد عن بعض المصالح الضعيفة، وإن كان الحكم على طبقها حكما فعليا، وكان الإتيان بها محبوبا للمولى في نفسها، كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ذلك: أن الحكم الواقعي الفعلي عند قيام الأمارة على خلافه يخرج عن الفعلية، بمعنى أن المولى لا يريد إجرائه، فيصير كالأحكام الإنشائية التي لا يكون المقصود بها عمل الناس على طبقها، إلا في زمان ظهور دولة الحق بقيام صاحب الأمر (عليه السلام)، كالحكم بنجاسة العامة على ما في بعض الروايات.

وأما ما أفاده بعض محققي العصر - على ما في تقريرات بحثه -: من أنه لا يعقل الحكم الإنشائي، بل الذي يكون في الواقع هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية. ودعوى أن الحكم الواقعي في مورد

(٤٢٣)

صفحهمفاتيح البحث: العصر (بعد الظهر) (١)

أجوبة الأعلام عن المشكلة ونقدها

الأمارة لا يكون فعليا واضحة الفساد، فإنه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعليا إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمارة على الخلاف، بحيث يكون قيدا في ذلك، ومعه يعود محذور التصويب (١).

ففيه: أن المراد بالحكم الإنشائي هو الحكم الذي ينشأه العقلاء المقننين للقوانين العرفية في أمورهم الدنيوية أيضا، ثم يخصصونه ببعض الأفراد، أو يقيدونه ببعض القيود، ضرورة أن العقلاء في جعل القوانين ليسوا بحيث يجعلون القانون بجميع خصوصياته، من حيث القيود أو الشمول، بل ينشأون الأحكام بنحو العموم أو الإطلاق، ثم يخصصونه أو يقيدونه.

كيف، ولو قلنا بأن الأحكام الواقعية كانت مجعولة على موضوعاتها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط لم يبق وجه للتمسك بالإطلاق عند الشك في كون الحكم مقيدا، أو في تقيده بقيد آخر، إذ مع فرض كون المتكلم في مقام البيان لابد له من بيان الحكم المتعلق بالموضوع بجميع ما اعتبر فيه، وعند ذلك لايبقى شك في القيد، ومعه لا يجوز التمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

أجوبة الأعلام عن المشكلة ونقدها ثم إنه تفصى المحقق المعاصر عن أصل الإشكال - على ما في التقريرات - بأن الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات.

ثانيها: موارد مخالفة الأصول المحرزة.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٣.

(٤٢٤)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (١)

ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزة، والتفصي عن الإشكال يختلف في كل منها.

أما باب الطرق والأمارات: فليس المجعول حكما تكليفيا، حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعى، بل المجعول فيها إنما هو الحجية والوسطية فى الإثبات، وهو أمر عقلائى، ومما تناله يد الجعل. وحينئذ فليس حال الأمارة المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون فى البين إلا الحكم الواقعى فقط، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنه عند الإصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعى، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع، وعند الخطأ يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول (۱)، انتهى ملخصا. هذا ما أفاده فى التفصى عن الإشكال فى خصوص الأمارات.

ويرد عليه أولا- أنه ليس فى باب الأمارات والطرق العقلائية الإمضائية حكم مجعول أصلا، لا الحجية ولا الوسطية فى الإثبات، ولا الحكم التعبد به، ضرورة أنه ليس فيها إلا مجرد بناء العقلاء عملا على طبقها، والمعاملة معها معاملة العلم، من دون أن يكون هنا جعل فى البين، والشارع أيضا لم يتصرف فيها، بل عمل بها، كما يعمل العقلاء فى أمورهم.

وثانيا: فلو سلم الجعل الشرعى فالمجعول فيها ليس إلا إيجاب العمل بالأمارات تعبدا، كما يظهر بملاحظة الروايات الواردة فى ذلك، مثل قوله (عليه السلام):

"إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس (" ۲)، مشيرا إلى زرارة، وقوله (عليه السلام "): وأما

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۱۰۵.

۲ – اختيار معرفة الرجال ۱: ۳۴۷ / ۲۱۶، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۳، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۹.

(۴۲۵)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسى (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۱)

الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا (" ۱)، وقوله (عليه السلام "): عليك بالأسدى (" ۲)، يعنى أبا بصير، فإنه لو استفيد منها الجعل الشرعى، واغمض عن كون جميعها إرشادا إلى الارتكاز العقلائى فظاهرها وجوب العمل على قول العادل، لا جعل الحجية والوسطية، كما لا يخفى.

وثالثا – وهو العمدة -: أنه مع الغمض عن الإيرادين الأولين نقول: إن ما أفاد من كون المجعول هو الوسطية فى الإثبات لا يجدى فى دفع الإشكال، لما تقدم فى توجيهه من أن مرجع الإشكال إلى استحالة اجتماع الإرادة الحتمية المتعلقة بإيجاد شئ، والإرادة الجائية من قبل الحجية الراجعة إلى الترخيص فى المخالفة فيما لو أخطأت الأمارة، وهذا لا يندفع بما ذكره، ولم يكن الإشكال منحصرا بالاجتماع فى خصوص الحكمين، حتى يندفع بما ذكره من عدم كون المجعول فى باب الأمارات هو الحكم.

هذا، وأما ما أفاده فى باب الأصول المحرزة فملخصه: أن المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعله كالعدم، فالمجعول فى الأصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل الجعل الشرعى إنما تعلق بالجرى العملى على المؤدى، على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السلام) فى بعض أخبار قاعدة التجاوز " بلى قد ركعت (" ۳)، فإن كان

۱ – إكمال الدين: ۴۸۴ / ۴، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۰، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۹.

۲ – اختيار معرفة الرجال ۱: ۴۰۰ / ۲۹۱، وسائل الشيعة ۲۷: ۱۴۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۱، الحديث ۱۵.

۳ – تهذيب الأحكام ۲: ۱۵۱ / ۵۹۲، وسائل الشيعة ۶: ۳۱۷، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ۱۳، الحديث ۳.

(۴۲۶)

صفحهمفاتيح البحث: أبو بصير (۱)، الوجوب (۱)، كتاب اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسى (۱)، كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (۱)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (۳)، الصّلاة (۱)

المؤدى هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى العملى واقعا فى غير محله، من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: المجعول فى باب الأصول هو الهوهوية العملية التى بنى عليها الشيخ فى باب الأمارات (۱)، انتهى.

ويرد عليه أولا: أن الجرى والبناء العملى والهوهوية العملية ليس أمرا قابلا للجعل الشرعى، لأنه من الأمور التكوينية الغير القابلة للجعل، ضرورة أنه فعل للمكلف، فإنه هو الذى يعمل بمؤداها بما أنه الواقع. وأما قوله (عليه السلام):

"بلى قد ركع " فهو يرشد إلى ما ذكرنا من رفع اليد عن الحكم الفعلى، والاكتفاء بخلو المأمور به عن بعض الأجزاء.

وثانيا: أنه على تقدير تسليم إمكان تعلق الجعل الشرعى بالجرى العملى فنقول: من الذى أوجب على المكلف، وأجاز له البناء على أن المؤدى هو الواقع؟ فلا محالة يقال فى الجواب: إن الجاعل والباعث له على ذلك هو الشارع المرخص فى العمل على طبق الأصول، وحينئذ فيعود الإشكال بأنه كيف يجتمع ذلك مع الإرادة الحتمية المتعلقة بفعل المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، كما لا يخفى.

هذا، وذكر فى مقام التفصى عن الإشكال فى الأصول الغير المحرزة - بعد التفصيل فى متممات الجعل - ما ملخصه: أن للشك فى الحكم الواقعى اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعى أو موضوعه، كحالتى العلم والظن، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۱۱۰ - ۱۱۱.

صفحه(۴۲۷)

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيرة فى الواقع، وعدم كونه موصلا إليه ومنجزا له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل ومنجزا للواقع، كما أنه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية.

فلو كانت مصلحة الواقع مهمة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمم، لمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه، فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم فى نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الاحتياط فى موارد الشك، حفظا لدمه.

وهذا الحكم إنما يكون فى طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطابا نفسيا ناشئا عن أهمية مصلحة الواقع، فهو واجب نفسى للغير، لا واجب بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفة الحكم الواقعى، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت: إن مقتضى ذلك صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لكونه واجبا نفسيا، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط العقاب. فلو خالف الاحتياط، وأقدم على قتل المشتبه، وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذى لا يضر تخلفه هو الأول، لأنها تكون حكمة تشريع الأحكام، وأما علة الحكم فالحكم يدور مدارها، ولا يمكن أن يتخلف عنها، ولا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط، لأن أهمية ذلك أوجب الاحتياط.

(۴۲۸)

صفحهمفاتيح البحث: القتل (۱)، الجهل (۱)

ومن ذلك يظهر: أنه لا مضادة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى، فإن المشتبه إن كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى، ويكون هو هو، وإن لم يكن كذلك فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيل وجوبه، هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط.

وإن لم تكن المصلحة الواقعية بهذه المثابة من الأهمية فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع كحديث الرفع (۱)، أو بلسان الوضع كقوله: "كل شئ لك حلال (" ۲)، فإن المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات، وإيجاب

الاحتياط، فالرخصة المستفادة من حديث الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فكما أن هذه الرخصة لا تنافى الحكم الواقعى كذلك الرخصة المستفادة من حديث الرفع.

والسر فى ذلك: هو أن هذه الرخصة تكون فى طول الحكم الواقعى، ومتأخر رتبتها عنه، لأن الموضوع فيها هو الشك فى الحكم، من حيث كونه موجبا للحيرة فى الواقع وغير موصل إليه، فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعى.

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من حديثى الرفع والحل تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، وقد عرفت أن إيجاب

١ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢۴، وسائل الشيعة ١۵: ٣۶٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ١.

٢ - الكافى ۶: ٣٣٩ / ٢، وسائل الشيعة ٢۵: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ۶١، الحديث ٢.

(۴٢٩)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (٢)، الطعام (١)

الاحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرعا عليه، فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع أيضا، إلا يلزم أن يكون ما فى طول الشئ فى عرضه (١)، انتهى.

ويرد عليه أولا: أن الفرق بين أخذ الشك باعتبار كونه من الحالات والطوارئ وبين أخذه باعتبار كونه موجبا للحيرة فى الواقع، دعوى المناط فى رفع التضاد هو الأخذ على الوجه الثانى مما لا محصل له، فإن مجرد الطولية لو كان كافيا فى رفع التضاد فاللازم رفعه بناء على الوجه الأول أيضا، لأن الحالات الطارئة أيضا فى طول الواقع، وإن لم يكن كافيا فيه، فالأخذ على الوجه الثانى أيضا لا يرفع التضاد، بل نقول: إن الاعتبارين مجرد تغيير فى العبارة، وإلا فلا فرق بينهما واقعا، كما لا يخفى.

وثانيا: أن ما أجاب به عن الإشكال الذى أورده على نفسه بقوله: إن قلت: من عدم وجوب الاحتياط واقعا فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه، لكون وجوب حفظ المؤمن علة للحكم بالاحتياط، لا علة للتشريع مما لا وجه له، فإن وجوب الاحتياط حكم ظاهرى مجعول لغرض حفظ الواقع، ولابد أن يتعلق حقيقة بكل مشكوك، سواء كان واجب الحفظ أم لم يكن، وإلا فلو تعلق بخصوص ما كان منطبقا على الواجب الواقعى فقط فيحتاج إلى متمم آخر، فإن وجوب الاحتياط المتعلق على المشكوك الواجب بحسب الواقع لا يصلح للداعوية نحو المشكوك كونه هو الواقع، وقاصر عن تحريك العبد نحوه، فيصير جعل إيجاب الاحتياط لغوا، لأن جميع موارد الشك يكون تعلق وجوب الاحتياط بها مشكوكا، كما لا يخفى.

وثالثا: أن ما أفاد من أن الرخصة، وكذا أصالة الحلية إنما يكون فى

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١١۴ - ١١٩.

(۴٣٠)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (۵)

عرض الاحتياط الذى هو فى طول الواقع، فلابد أن تكون الرخصة أيضا فى طوله ممنوع جدا، لأنه قد ثبت فى محله أن ما فى عرض المتقدم على شئ لا يلزم أن يكون متقدما عليه، لأن التقدم والتأخر إنما يثبت فى موارد ثبوت ملاكهما، كالعلية والمعلولية، ولا معنى لثبوتهما من دون ملاك، كما هو واضح.

ورابعا: أن ما ذكره - على تقدير تسليم صحته - لا يجدى فى رفع الإشكال بالتوجيه الذى ذكرناه، فتدبر.

ومما تفصى به عن الإشكال ما أفاده السيد الأصفهانى - على ما حكاه عنه المحقق المعاصر فى كتاب " الدرر - " وملخصه: أنه لا إشكال فى أن الأحكام إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة فى الذهن، لكن لا من حيث إنها كذلك، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج.

ثم إن المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثانى فقد يكون ذلك لعدم المقتضى فى غير المقيد، وقد يكون لوجود المانع، مثلا ـ قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون فى المطلق، إلا أن عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولأجله قيد العتق المطلوب بما إذا تحقق فى الرقبة المؤمنة، فتقييده فى هذا القسم إنما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى.

ومن المعلوم: أن ذلك يتوقف على تصور العنوان المطلوب أولا ـ مع العنوان الآخر المتحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار. فاللازم من ذلك: أنه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبية يكون مطلوبا صرفا، من دون تقييد وكذا العنوان الذى فيه جهة المبغوضية.

(۴۳۱)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)، العتق (۳)

والعنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان فى الوجود الذهنى، مثلا إذا تصور الآمر صلاة الجمعة فلا ـ يمكن أن يتصور معها إلا الحالات التى يمكن أن تتصف بها فى هذه الرتبة، مثل كونها فى المسجد أو فى الدار، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعى مشكوكا فليس مما يتصور فى هذه الرتبة، لأن هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم، والأوصاف المتأخرة عنه لا ـ يمكن إدراجها فى موضوعه، فلا ـ منافاة حينئذ بين الحكمين، لأن الجهة المطلوبية ملحوظة فى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبغوضية ملحوظة مع لحاظه.

إن قلت: العنوان المتأخر وإن لم يكن متعقلا فى مرتبة تعقل الذات ولكن الذات ملحوظة فى مرتبة تعقل العنوان المتأخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان فى اللحاظ.

قلت: تصور ما يكون موضوعا للحكم الواقعى الأولى مبنى على قطع النظر عن الحكم، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا ـ بد وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته (۱).

ويرد عليه أولا: أن عنوان كون الموضوع مشكوك الحكم لا يتوقف على تحققه قبله، ضرورة أنه يمكن الشك فى حكم الموضوع مع عدم كونه محكوما بحكم. فبين العنوانين – أعنى عنوان الموضوع بلحاظ حكمه الواقعى وعنوان كونه مشكوك الحكم – نسبة العموم من وجه، لأنه كما يمكن أن يكون الموضوع معلوم الحكم فيتحقق الافتراق من ناحية الموضوع، كذلك يمكن أن يكون مشكوك الحكم مع عدم تحققه أصلا. كيف، ولو كان عنوان المشكوكية

۱ – انظر درر الفوائد، المحقق الحائرى: ۳۵۱ – ۳۵۳.

(۴۳۲)

صفحهمفاتيح البحث: صلاة الجمعة (۱)، الوقوف (۱)، السجود (۱)

متوقفا على سبق الحكم يلزم من وجود الشك العلم، لأن المفروض أن توقفه على سبق الحكم أمر مقطوع، فبعد الشك يقطع به، مع أنه مستحيل جدا.

مضافا إلى أنه لو شك فى حكم الموضوع، من حيث الوجوب والتحريم مثلا فاللازم – بناء على هذا – أن يكون الموضوع فى الواقع واجبا وحراما معا.

وثانيا: أنه لو سلم أن تحقق عنوان المشكوكية فى الواقع يتوقف على سبق الحكم فلا ـ نسلم ذلك فى مقام جعل الأحكام، الذى لا يتوقف إلا ـ على تصور موضوعاتها، فللمولى أن يجعل الحكم متعلقا بعنوان مشكوك الحكم قبل أن صدر منه حكم آخر متعلق بذوات الموضوعات، وقد حققنا فى مبحث التعبدى والتوصلى إمكان أن يكون الموضوع مقيدا بما لا يأتى إلا من قبل الحكم، فراجع.

وثالثا – وهو العمدة –: أن ما أجاب به عن الإشكال الذى أورده على نفسه بقوله: إن قلت مما لا ـ يندفع به الإشكال أصلا، لأن

الموضوع المتصور المأخوذ موضوعا للحكم الواقعی إما أن يكون مأخوذا بشرط لا، من حيث كونه مشكوك الحكم، وإما أن يكون مأخوذ الا ـ بشرط. ومرجع الأول إلى أن ثبوت الحكم الواقعی للموضوع إنما هو فی صورة العلم بثبوته له، وهو تصويب قام الإجماع، بل الضرورة على خلافه، ولو كان المراد هو الثانی فمن الواضح أن الشئ المأخوذ لا بشرط لا يأبى من الاجتماع مع بشرط شئ، وحينئذ فيجتمع الحكمان عند ملاحظة عنوان مشكوك الحكم، وجعل الحكم متعلقا به، كما لا يخفى.

ثم إنه قد تخلص عن الإشكال بوجوه أخر، تعرض لبعضها الأستاذ مع الجواب عنه، ولكنه لا ـ فائدة فی التعرض له بعد كونه موردا للإشكال، وبعد الجواب عنه بما حققناه، فتأمل فی المقام، فإنه من مزال الأقدام.

(۴۳۳)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۲)

المقام الثانی: فی تأسيس الأصل

فی تأسيس الأصل المقام الثانی فی تأسيس الأصل يقع الكلام فی تأسيس الأصل الذی يعول عليه عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو فی الجملة. فنقول: ذكر الشيخ فی " الرسالة " ما ملخصه: أن التعبد بالظن الذی لم يدل على التعبد به دليل محرم بالأدلة الأربعة.

يكفی من الكتاب قوله تعالى: * (قل أألله أذن لكم أم على الله تفترون) * (۱) دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

ومن السنة: قوله (عليه السلام) فی عداد القضاة من أهل النار ": ورجل قضى بالحق، وهو لا يعلم (" ۲).

ومن الإجماع: ما أدعاه الفريد البهبهانی من عدم كون الجواز بديهيا عند

۱ – يونس (۱۰): ۵۹.

۲ – الكافی ۷: ۴۰۷ / ۱، وسائل الشيعة ۲۷: ۲۲، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۴، الحديث ۶.

(۴۳۴)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب وسائل الشيعة للحر العاملی (۱)

العوام، فضلا عن العلماء.

ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى.

نعم، فرق بين هذا وبين الاحتياط الذی يستقل العقل بحسنه، لأنه فرق بين الالتزام بشئ من قبل المولى على أنه منه، مع عدم العلم بأنه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه.

والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به. وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه فهو حسن إن كان لرجاء إدراك الواقع ما لم يعارضه احتياط آخر، ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب، واقتضى الاستصحاب الحرمة (۱)، انتهى موضع الحاجة.

أقول: المراد بالإسناد إلى الشارع هو التشريع الذی كان قبحه عقلا وحرمته شرعا مفروغا عنه عندهم، ولكن كلما تأملنا لم نعرف له معنا متصورا معقولا ـ إذ الالتزام الحقيقی بما يعلم عدم ورود التعبد من الشارع، أو لا يعلم وروده منه مما لا يمكن أن يتحقق، لعدم كون الالتزامات النفسانية تحت اختيار المكلف. نعم، الإسناد إلى الشارع – الذی هو عبارة أخرى عن البدعة – أمر ممكن معقول، قد دل العقل والنقل على خلافه، وأنه أمر قبيح محرم.

وبالجملة: فالتعبد بمقتضى الأمارة الغير العلمية التی لم يرد دليل على اعتبارها إن كان معناه هو العمل بمضمونها بعنوان أنه من الشارع

فهو مما لا يعقل، مع عدم العلم بورود التعبد به من الشارع، وإن كان معناه هو إسناد مضمونها إلى الشارع قولا فهو من مصاديق القول بغير العلم الذى يحكم العقل بقبحه قطعا،

١ – فرائد الأصول ١: ٤٩ – ٥٠.

(٤٣٥)

صفحهمفاتيح البحث: الإبداع، البدعة (١)، الوجوب (١)، الحاجة، الإحتياج (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

والدليل النقلى بحرمته شرعا.

وما ذكره من الأدلة الأربعة لا يستفاد منها أزيد من ذلك، لأن المراد بالافتراء فى قوله تعالى هو الكذب، كما هو معناه لغة، وكذا سائر الأدلة لا يدل على أزيد من حرمة القول بغير علم، ولا يدل شئ منها على حرمة العمل بما لا يعلم بعنوان أنه من المولى قطعا.

ثم إن المبحوث عنه فى المقام هو تأسيس الأصل فيما لا دليل على اعتباره، حتى يتبع فى موارد الشك، فالاستدلال على أن الأصل هو عدم الحجية بقبح التشريع وحرمته – كما عرفت فى كلام الشيخ – مبنى على دعوى الملازمة بين الحجية وصحة الإسناد، بمعنى أنه كلما صح الإسناد – أى إسناد مقتضاه إلى الشارع – فهو حجة، وكلما لم يصح لا يكون بحجة، فإذا قام الدليل على حرمة التشريع الذى يرجع إلى الإسناد إلى الشارع فيما لا يعلم يستفاد من ذلك عدم كونه حجة.

هذا، وقد يورد على دعوى الملازمة بالنقض بموارد:

أحدها: ما أفاده المحقق الخراسانى فى " الكفاية " من أن الظن على تقدير الحكومة حجة عقلا، مع أنه لا يصح إسناد المضمون إلى الشارع فيه (١).

هذا، ولكن يرد عليه: عدم تمامية النقض، بناء على مبناه فى تقرير مقدمات الانسداد من أن أحدها العلم الإجمالى بوجود التكاليف (٢)، لأنه بناء على ذلك لا يكون الظن حجة، بل الحجة هو العلم الإجمالى. غاية الأمر: أنه حيث لا يمكن – أو لا يجب – الاحتياط فى جميع أطرافه فاكتفى بالعمل

١ – كفاية الأصول: ٣٢٣.

٢ – نفس المصدر: ٣٥٦ – ٣٥٧.

(٤٣٦)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الكذب، التكذيب (١)، الحج (٥)، الظنّ (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

بالمظنونات فقط، فالعمل بها ليس لكون الظن حجة، بل لكونه أقرب إلى الوصول إلى الواقع، كما لا يخفى.

ثانيها: ما ذكره المحقق العراقى – على ما فى تقريرات بحثه – من النقض باحتمال التكليف قبل الفحص، وبإيجاب الاحتياط فى الشبهات البدوية (١).

ولكن يرد عليه: أن احتمال التكليف قبل الفحص لا يكون حجة، بل الحجة هى بيان التكليف المذكور فى مظانه الذى يعلم به بعد الفحص. غاية الأمر: أن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا تفحص ولم يجد، فعدم الفحص لا يقتضى أزيد من عدم حكم العقل بقبحه فى مورده، لا أن يكون الاحتمال معه حجة، كما أن إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدوية يمكن أن يقال بعدم كونه حجة، بل إنما هو رافع لحكم العقل بقبح العقاب الذى كان ثابتا عند عدم إيجاب الاحتياط، لأنه لو شرب التتن مثلا مع وجوب الاحتياط عليه، وكان فى الواقع حراما فهو يعاقب على الإتيان بالمنهى عنه، لا على مخالفة الاحتياط.

وبالجملة: فلم يوجد مورد يتحقق الانفكاك فيه بين الحجية وصحة الإسناد. نعم، يرد على الشيخ: أن ادعاء الملازمة بينهما إنما هو مجرد دعوى يحتاج إلى إقامة برهان، كما لا يخفى.

فالأولى فى تقريرا لأصل ما أفاده فى " الكفاية " مما حاصله: أن مع الشك فى حجية شئ لا يترتب عليه آثار الحجية قطعا، ضرورة أن

احتجاج المولى على العبد لا يجوز إلا بما يعلم العبد بكونه حجة منه عليه، فالآثار المرغوبة من الحجة لا تكاد تترتب إلا على ما أحرز اتصافها بالحجية الفعلية، لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف مع الشك في حجية الأمارة المصيبة، ونحو

١ - نهاية الأفكار ٣: ٨٠ - ٨١.

(٤٣٧)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (٣)، الظنّ (١)، دولة العراق (١)، الجواز (١)، الوجوب (١)

ذلك من الآثار. فعدم حجية الأمارة التي شك في اعتبارها شرعا أمر مقطوع، يحكم به العقل جزما (١).

ومن هنا يظهر الخلل في استدلال الشيخ على أصالة عدم الحجية بالأدلة الأربعة، فإن الكلام هنا في تأسيس الأصل الذي يتبع في موارد الشك، ولم يقم بعد دليل على حجية ظواهر الكتاب أو السنة الغير القطعية أو الإجماع مثلا، حتى يتمسك بها على أن الأصل في موارد الشك يقتضي عدم الحجية. نعم، لا بأس بالتمسك بالعقل لو كان حكمه بذلك قطعيا، كما لا يخفى.

ثم إنه قد يستدل على أن الأصل عدم الحجية باستصحاب عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به، وإيجاب العمل عليه. وأورد عليه الشيخ (قدس سره) بأن الأصل وإن كان كذلك إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شئ، فإن حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها مجرد عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدمه.

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ (٢)، انتهى.

واستشكل على هذا الكلام المحقق الخراساني في " التعليقة " بما حاصله:

أن الحجية وعدمها، وكذا إيجاب التعبد وعدمه بنفسهما مما يتطرق إليه الجعل، وتناله يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جاريا،

١ - كفاية الأصول: ٣٢٢ - ٣٢٣.

٢ - فرائد الأصول ١: ٤٩ - ٥٠.

(٤٣٨)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاري (١)

كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أو لا.

هذا، مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة الآثار الشرعية المترتبة عليها فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثر الشك فيها، لا لعدمها واقعا. وأما إذا كانت أثرا له أيضا فالمورد وإن كان في نفسه قابلا- لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك إلا- أنه لا- يجري فعلا- إلا الاستصحاب، لحكومته عليها.

والضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتبا على الواقع ليس إلا، فلا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتبا على الشك فيه كذلك فلا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتبا على كليهما، فالمورد وإن كان قابلا لهما إلا أن الاستصحاب جار دونها، لحكومته عليها.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعبد مترتبا على الشك في الحجية إلا أنه يكون مترتبا أيضا على عدمها، لمكان ما دل على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون المتبع هو الاستصحاب.

ومن هنا انقدح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجري معه، لوروده عليها (١)، انتهى ملخصا.

وقد أورد على هذا الاستشكال المحقق النائيني - على ما في تقريرات بحثه - بما ملخصه: أن ما أفاده أولا من أن الحجية بنفسها من

الأحكام، فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدى أثر عملى.

ففيه: أن ما اشتهر من أن الأصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن

١ – درر الفوائد، المحقق الخرساني: ٨٠ – ٨١.

(۴۳۹)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (١)، الوقوف (٢)

يكون فى البين أثر عملى إنما هو لأجل أن المؤدى بنفسه من الآثار العملية، وإلا فلا يمكن أن تجرى الأصول. كيف، وهى وظائف عملية، والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية، وكانت بنفسها مما تنالها يد الجعل إلا أنها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها أثر عملى أصلا، والآثار المترتبة عليها منها ما يترتب عليها بوجودها العلمى، ككونها منجزة وعذرا، ومنها ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها، كحرمة التعبد بها، وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع.

فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملى، حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجدانا، لما عرفت من أن الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالا منه، فإن تحصيل الحاصل فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدانيان أو تعبديان، وفى المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فهو أسوأ حالا منه.

وأما ما أفاده ثانيا من أن حرمة التعبد بالأمارة كما تكون أثرا للشك فى حجيتها كذلك يكون أثر العدم حجيتها واقعا، ففى ظرف الشك يجرى كل من الاستصحاب والقاعدة، ويقدم الأول، لحكومته.

ففيه: أنه لا يعقل أن يكون الشك فى الواقع موضوعا للأثر فى عرض الواقع، مع أنه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضا، لأن الأثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لأنه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع، ليجرى فيه الاستصحاب، فإنه فى المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر، وترتب عليه. فأى فائدة فى

(۴۴۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الجواز (٢)

جريان الاستصحاب؟!

وما قرع سمعك من أن الاستصحاب يكون حاكما على القاعدة المضروبة لحال الشك فإنما هو فيما إذا كان ما يثبته الاستصحاب مغايرا لما تثبته القاعدة (١)، انتهى ملخصا.

أقول: والتحقيق أن يقال: إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أن هنا عناوين ثلاثة، قد وقع الخلط بينها فى الكلمات التى نقلناها عن الأعلام:

أحدها: القول بغير علم الذى يدل على حرمته الآية والرواية والعقل، ومن الواضح أن الموضوع فيه إنما هو نفس الشك وعدم العلم.

ثانيها: البدعة والتشريع، بمعنى إدخال ما ليس من الدين فى الدين، وإظهار أنه منه، وهذا أمر واقعى لا ربط له بعلم المكلف وجهله، فإن المكلف قد يدخل فى الدين ما لا يكون باعتقاده منه، مع أنه كان فى الواقع من الدين، فهذا لا يكون تشريعا، ولا يعاقب عليه حينئذ. نعم، لو قلنا باستحقاق المتجرى للعقاب يترتب عليه عقوبته، وقد يدخل فى الدين ما يكون باعتقاده منه، مع أنه ليس فى الواقع منه، فهذا تشريع واقعا، ولكن المكلف معذور فى ارتكاب هذا الحرام، لجهله به.

ثالثها: عنوان الكذب الذى هو أعم من البدعة، إذ تختص هى بما إذا ادخل فى الدين والشريعة أو نقص منه، والأول أعم منها ومن الكذب فى غير الأحكام الشرعية. ولا يخفى أن الكذب أيضا عنوان واقعى، لأنه ليس إلا مخالفة القول للواقع، لا للاعتقاد، فقد يتحقق مع اعتقاد خلافه، وقد لا يتحقق مع اعتقاد ثبوته.

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۱۲۷ - ۱۳۱.

(۴۴۱)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (۱)، الكذب، التكذيب (۳)، الإبداع، البدعة (۲)

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه مع الشك فى حجية أصل أو أمارة يجرى استصحاب عدم الحجية الراجع إلى عدم كونه من الدين، فيترتب عليه أنه لو أدخل فى الدين يكون تشريعا وبدعة، فيخرج عن موضوع القول بغير علم، لأن المراد بالعلم المأخوذ أعم من العلم الوجدانى والظن الذى قام الدليل على اعتباره، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم كونه من الدين، فيصير من جملة ما علم أنه ليس منه، فلو ارتكبه بأن أدخله فى الدين يعاقب على البدعة والتشريع والكذب مع المصادفة، ولا يعاقب على أنه قال بغير علم.

نعم، لو أسند إلى الشارع مضمون الأمارة التى شك فى حجيتها، مع قطع النظر عن استصحاب عدم الحجية يعاقب على القول بغير العلم، ولا يعاقب على البدعة، لأنه كانت الشبهة شبهة مصداقية لها، ولا يكون الحكم حجة فى الشبهات المصداقية لموضوعاتها، كما لا يخفى.

فانقدح: أن الشك فى الحجية كما أنه موضوع لحرمة التعبد والنسبة إلى الشارع، كذلك موضوع لاستصحاب عدم الحجية لما يترتب على عدمها من الأثر، وهو حرمة إدخاله فى الدين بعنوان أنه منه، كما عرفت.

(۴۴۲)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الحج (۱)، الإبداع، البدعة (۱)

المقام الثالث: فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل

المقام الثالث فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل وهو يشتمل على أمور:

صفحه(۴۴۳)

وهو يشتمل على أمور: الأمر الأول: ظواهر كلمات الشارع

ظواهر كلمات الشارع الأمر الأول ظواهر كلمات الشارع لا يخفى أن حجية كلام المتكلم، والاحتجاج به عليه يتوقف على طى مراحل أربعة:

أحدها: إثبات صدور الكلام منه، والمتكفل لذلك فى الشرعيات هو بحث حجية خبر الواحد الذى سيجئ فيما بعد.

ثانيها: كون الكلام الصادر من المتكلم له ظهور، وهذا يتوقف إثباته على التبادر وصحة السلب وقول اللغويين.

ثالثها: هو كون هذا الظاهر مرادا له بالإرادة الاستعمالية.

رابعها: كون تلك الإرادة مطابقة للإرادة الجدية.

ولا شبهة فى أن الأصل العقلائى يحكم فى المرحلة الثالثة بكون الظاهر مرادا له بالإرادة الاستعمالية، لأن احتمال عدم كونه مرادا منشأه احتمال الغلط والخطأ، وهو منفى عندهم، ولا يعتنون بالشك فيه، كما هو بناؤهم فى سائر أفعال الفاعلين، فإنهم يحملونها على كونها صادرة من فاعلها على نحو العمد والاختيار، لا الخطأ والاشتباه. فإذا صدر من المتكلم " أكرم زيدا " مثلا، وشك فى أن مقصوده

(۴۴۵)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۲)، الكرم، الكرامة (۱)

هل هو زيد أو كان مقصوده عمرا، غاية الأمر أنه تكلم بكلمة زيد اشتباها وخطأ فلا شبهة فى عدم اعتنائهم بهذا الشك أصلا.

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس فى هذه المرحلة إلا أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وأما أصالة الحقيقة أو أصالة عدم التخصيص أو التقييد فلا يجدى شئ منها فى هذه المرحلة، لما حققناه سابقا من أن المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ فى غير الموضوع له، كيف وإلا لا يكون فيه حسن أصلا، بل هو عبارة عن استعمال اللفظ فى الموضوع له، غاية الأمر أنه قد ادعى كون المعنى المجازى من مصاديق المعنى الحقيقى نظير ما ذكره السكاكى فى خصوص الاستعارة (١)، على تفاوت بينه وبين ما ذكرنا.

فاللفظ فى الاستعمال المجازى لا يكون مستعملا إلا فى المعنى الحقيقى، ولا فرق بينه وبين استعماله فى معناه الحقيقى، وإرادته منه من هذه الجهة أصلا، فأصالة الحقيقة غير مجدية فى تعيين المراد الاستعمالى.

وأما أصالة العموم والإطلاق فقد عرفت فى مبحثهما أن العام المخصص لا يكون مجازا، ولم يكن لفظه مستعملا فى ما عدا مورد التخصيص، بل كان المراد بالإرادة الاستعمالية فى العام المخصص وغيره واحدا، بلا تفاوت من حيثية الاستعمال أصلا، وكذا أصالة الإطلاق، فهما أيضا لا يرتبطان بهذه المرحلة.

والعجب من المحقق العراقى (قدس سره) أنه مع اعترافه بكون المراد الاستعمالى فى العام المخصص والمطلق المقيد هو العموم والإطلاق (٢) ذكر على ما فى تقريرات بحثه: أن الذى يرفع الشك فى مطابقة الإرادة الاستعمالية لظهور

١ - مفتاح العلوم: ١٥٧ - ١٥٨.

٢ - نهاية الأفكار ٢: ٥١٢.

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، دولة العراق (١)

الكلام هى الأصول العدمية، من أصالة عدم القرينة وأصالة عدم التخصيص والتقييد (١).

هذا، وأما المرحلة الرابعة: فالأصل فيها هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعمالية والجدية. وبهذا الأصل يرفع الشك عن احتمال المجازية والتخصيص والتقييد، وأما أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق فليست أصولا مستقلة، بل مرجعها إلى أصالة التطابق.

وأما أصالة عدم القرينة فليست أصلا مستقلا أيضا، لأن منشأ احتمال وجود القرينة وعدمها فعلا إما عدم ذكر المتكلم لها عمدا، وإما عدم ذكره سهوا واشتباها. فعلى الثانى يكون الأصل هو أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وعلى الأول يكون الأصل هو إفادة المتكلم جميع مرامه.

هذا، ولو كان المنشأ هو احتمال إسقاط الواسطة القرينة فاحتمال إسقاطه سهوا منفى أيضا بأصالة عدم الخطأ والاشتباه، واحتمال إسقاطه عمدا منفى باعتبار الوثاقة فيه، فلم يوجد مورد يحتاج فيه إلى أصالة عدم القرينة.

وأما أصالة الظهور التى تمسك بها كثير من المحققين فلا يخفى أن إسناد الأصل إلى الظهور مجردا لا معنى له، وحينئذ فلابد إما أن يقال: إن الأصل هو كون هذا المعنى ظاهرا للفظ، وإما أن يقال: بأن الأصل هو كون الظهور مرادا للمتكلم بالإرادة الجدية، ومن المعلوم أن الأول لا ارتباط له بمسألة حجية الظواهر، والثانى مرجعه إلى أصالة تطابق الإرادتين المتقدمة، ولا يكون أصلا برأسه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الجارى فى تعيين المراد الاستعمالى

١ - نفس المصدر ٣: ٨٥ - ٨٦.

هو أصالة عدم الغلط والخطأ والاشتباه، والجارى فى تعيين المراد الجدى هو أصالة التطابق بين الإرادتين، ولا إشكال فى أنها أصل معتمد عند العقلاء، ولا فرق فى حجية الظهورات عندهم بين صورتى حصول الظن الشخصى بالوفاق وعدمه، كما أنه لا فرق بين صورتى حصول الظن الشخصى بالخلاف وعدمه، ولابين من قصد إفهامه وغيره.

ومن هنا يظهر: ضعف ما حكى عن المحقق القمى من التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره (١)، لأن دعواه ممنوعة صغرى وكبرى، لأن

بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقا إلا فيما إذا أحرز أن يكون بين المتكلم والمخاطب طريقة خاصة من المحاورة على خلاف المتعارف، فإنه لا يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المخاطب.

هذا، مضافا إلى أن دعوى اختصاص الخطابات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) بخصوص المخاطبين بتلك الخطابات، وأنهم هم المقصودون بالإفهام، ممنوعة جدا، ضرورة أن كلامهم لا ـ يكون إلا ـ مثل الكتب المؤلفة التى لا يكون المقصود منها إلا نفى بيان المعانى، من غير مدخلية لمخاطب خاص، كما هو واضح.

ثم إنه لا فرق أيضا فى حجية الظواهر بين ظهور الكتاب وغيره. وما حكى من الأخباريين من عدم حجية ظواهر الكتاب ففساده أظهر من أن يخفى.

وقد استدلوا على ذلك بوجوه ضعيفة، منها: مسألة التحريف الذى قام الإجماع، بل الضرورة من الشيعة على خلافه، ويدل على بطلانه الأخبار الكثيرة، ويساعده الوجوه العقلية أيضا، ومنها غير ذلك مما ذكر مع جوابها فى " الرسالة " و " الكفاية (" ٢)، فراجع.

١ – قوانين الأصول ١: ٣٩٨ / السطر ٢٢.

٢ – فرائد الأصول ١: ٥٦ – ٦٤، كفاية الأصول: ٣٢٣ – ٣٢٩.

(٤٤٨)

صفحهمفاتيح البحث: الظنّ (٢)، الجواز (١)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)، كتاب قوانين الأصول للميرزا القمى (١)

الأمر الثانى: قول اللغوى

قول اللغوى الأمر الثانى قول اللغوى واستدل على حجيته بأن اللغوى من أهل الخبرة والصناعة، وبناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها، فإن رجوع الجاهل إلى العالم من الارتكازيات التى لا ريب فيها عند العقلاء، ولم يثبت من الشارع ردع عن هذا البناء، فمن ذلك يستكشف رضاه بالمراجعة إلى اللغة، وتشخيص موضوعات الأحكام منها، كما لا يخفى.

هذا، وقد أجيب عن ذلك بمنع كون اللغوى من أهل الخبرة، ضرورة أن همه تشخيص موارد الاستعمال، وأن اللفظ الفلانى قد استعمل فى معنى واحد أو متعدد، وأما تعيين الحقائق من المجازات والمشتركات من غيرها فلا يستفاد من كتب اللغة أصلا، بل ولا يدعيه لغوى أيضا (١).

هذا، ولكن لا يخفى: أنه لو سلمنا الصغرى، وأن اللغوى من أهل الخبرة والصناعة فإثبات الكبرى فى غاية الإشكال، لما هو واضح من أن حجية بناء

١ – كفاية الأصول: ٣٣٠.

(٤٤٩)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

العقلاء فى الأمور الشرعية إنما يتوقف على إحراز رضا الشارع بتبعية ذلك البناء، ولو كان ذلك مستكشفا من عدم الردع عنه، مع كونه بمرئى ومسمع منه.

ومن المعلوم أن كاشفية عدم الردع عن الرضا إنما هو فيما لو كان بناء العقلاء على أمر متصلا بزمان الشارع، وثابتا فيه، وإثبات ذلك فى المقام مشكل، لعدم إحراز أنه كان فى زمن الشارع علم مدون مورد لمراجعة الناس، وكان ذلك بمنظر منهم، فإن الظاهر أن علم اللغة من العلوم المستحدثة فى القرون المتأخرة عن زمن الشارع، فليس ذلك كالبناء على العمل بخبر الواحد واليد وأصالة الصحة، بل والتقليد، فإن الظاهر ثبوته فى زمان الأئمة (عليهم السلام)، كما يظهر من الروايات.

وبالجملة: فلم يثبت مراجعة الناس إلى أهل اللغة فى زمانهم (عليهم السلام)، حتى يستكشف من عدم الردع الرضا والإمضاء، كما لا يخفى.

(۴۵۰)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (۱)

الأمر الثالث: الإجماع المنقول

الإجماع المنقول الأمر الثالث الإجماع المنقول ولابد قبل الخوض فى المقصود من البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريف الإجماع إن الإجماع عند العامة حجة بنفسه فى مقابل سائر الأدلة، وقد عرفوه بتعاريف:

منها: ما عن الغزالى ": أنه عبارة عن اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على أمر من الأمور الدينية (" ۱).

منها: ما عن الرازى من تفسيره " بأنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على أمر من الأمور (" ۲).

منها: ما عن الحاجبى من تعريفه " بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة

۱ - المستصفى ۱: ۱۷۳.

۲ - المحصول فى علم الأصول ۲: ۳.

(۴۵۱)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۲)، الحج (۱)

ولا بد قبل الخوض فى المقصود من البحث فى جهات: الجهة الأولى: فى تعريف الإجماع

الإجماع المنقول الأمر الثالث الإجماع المنقول ولابد قبل الخوض فى المقصود من البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريف الإجماع إن الإجماع عند العامة حجة بنفسه فى مقابل سائر الأدلة، وقد عرفوه بتعاريف:

منها: ما عن الغزالى ": أنه عبارة عن اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على أمر من الأمور الدينية (" ۱).

منها: ما عن الرازى من تفسيره " بأنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على أمر من الأمور (" ۲).

منها: ما عن الحاجبى من تعريفه " بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة

۱ - المستصفى ۱: ۱۷۳.

۲ - المحصول فى علم الأصول ۲: ۳.

(۴۵۱)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۲)، الحج (۱)

الجهة الثانية: فى عدم شمول أدلة حجية الخبر للإجماع

على أمر من الأمور (" ۱).

والظاهر: أن استنادهم فى حجية الإجماع إلى ما رووه عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال ": لا تجتمع أمتى على الضلالة أو الخطأ (" ۲) هذا، ولا يخفى: أن ظاهر هذه الرواية مطابق لتعريف الغزالى، ولكن الغزالى وغيره لما رأوا أن ذلك ينافى مع ثبوت الخلافة لأبى بكر ومن بعده من مشايخهم أعرضوا عن هذا التعريف، مع أن تعريفهم أيضا لا يثبت مقصودهم، ضرورة عدم تحقق الاتفاق من جميع أهل الحل والعقد، وكذا من جميع المجتهدين، كما هو واضح.

هـذا، وأمـا الإجمـاع عنـد الإماميـة فليس دليلاـ مسـتقلا برأسه، بـل حجيته إنما هو لكشف ذلك عن رأى المعصوم (عليه السـلام) فهو الحجة، والإجماع كاشف عنها، إما من باب اللطف أو الحدس أو غيرهما من الوجوه التى ستجئ، ولا يكون لمجرد الاتفاق فى نظرهم استقلال بالدليلية، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: فى عدم شـمول أدلة حجية الخبر للإجماع لا يخفى أن العمدة فى باب أدلة حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء على العمل به فى أمورهم وسياسياتهم، كما سيجئ تحقيقه، ومن الواضح أن ذلك من الأدلة اللبية التى لا إطلاق لها، وحينئذ فنقول: لا إشكال فى ثبوت بنائهم على العمل بخبر الواحـد فيما إذا كان المخبر به من الأمور المحسوسـة بإحـدى الحواس الخمسة الغير الغريبة، ولا يبعد أن يقال بثبوت ذلك أيضا فيما إذا لم يكن المخبر به من الأمور المحسوسة، ولكن يعد عند العرف كالمحسوسات،

١ – شرح العضدى ١: ١٢٢.

٢ – بحار الأنوار ٢: ٢٢٥ / ٣ و ٢٨: ١٠۴ / ٣.

(۴۵٢)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (١)، كتاب بحار الأنوار (١)

الجهة الثالثة: فى وجه حجية الإجماع

لقربه إلى الحس، كالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الأمور القريبة إلى الحس.

وأما لو كان المخبر به من المحسوسات الغريبـة الغير العادية، أو كان بعيدا عن الحس، بل كان محتاجا إلى الاجتهاد ونحوه مما يتطرق إليه الخطأ والاشـتباه فلم يثبت بناء العقلاء على العمل بقول شـخص واحـد فيها، إما لكون العمل به مشـروطا بإحراز كون المخبر ثقة – وهـذا المعنى يبعـد تحققه مع الإخبار بالأمور الغريبة أو لكون المخبر وإن كان ثقة إلا أن أصالة عدم الخطأ والاشـتباه لا تجرى عندهم فى مثل تلك الأمور.

الجهة الثالثة: فى وجه حجية الإجماع قد عرفت أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام (عليه السلام)، ومستند القطع به:

إما العلم بدخوله (عليه السلام) فى المجمعين شخصا.

وإمـا لزوم أن يكون رأيه فى جملـة رأيهم من بـاب قاعـدة اللطف التى مرجعهـا فى المقام إلى وجوب إلقاء الخلاف على الإمام (عليه السلام) لو رأى اجتماع الأمة على أمر غير واقعى.

وإما الملازمة العادية بين رأى العلماء ورأيه (عليه السلام) وحدسه من اتفاقهم.

وإما الملازمة بين ذلك وبين وجود دليل معتبر عندهم وإن لم يصل إلينا.

هذا، والوجه الأول لا يكاد يتفق فى زمان الغيبة، لعدم العلم بدخوله (عليه السلام) فى جملة المجمعين، إلا نادرا، كما لا يخفى.

والوجه الثانى لا يتم، لعدم الدليل على وجوب ذلك على الإمام (عليه السلام).

والوجه الرابع أيضا مخدوش، لأنه لو كان اتفاقهم على أمر مستندا إلى دليل

(۴۵٣)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الوجوب (٢)

معتبر لكـان اللازم نقل ذلك الـدليل فى كتبهم، خصوصا مع ما نرى منهم من حرصـهم على جمع الأخبار المأثورة عن الأئمـة (عليهم السلام).

والحق هو الوجه الثالث، الـذى مرجعه إلى الملازمـة العادية بين اتفاق المرؤوسـين ورضا الرئيس، كما هو كذلك فى الأمور الدنيوية، فإن من ورد فى بلد مثلا، ورأى أمرا رائجا بين أهل ذلك البلد يحدس حدسا قطعيا بأن هذا قانون ذلك البلد، كما لا يخفى.

هـذا، ولکن ذلـک الحـدس إنمـا هو فیمـا إذا لم یکن فی مورد الإجمـاع أصل أو قاعـدة أو دلیل موافق لما اتفقوا علیه، فإنه مع وجود ذلک یحتمل أن یکون مستند الاتفاق أحد هذه الأمور، فلا یکشف اتفاقهم عن رضا الرئیس بذلک واقعا، کما لا یخفی.

هـذا، ویرد علی الوجه الرابع أیضا: أن الکشف عن دلیل معتبر – علی فرض تمامیته – لا یفید بالنسـبة إلینا، لاحتمال أنه لو کان واصـلا إلینا لفهمنا منه غیر ما فهموا، لاختلاف الأنظار فی فهم الظهورات.

إذا عرفت هذه المقدمات تظهر لک: أن نقل الإجماع لا یکون حجة ومشـمولا لأدلة حجیة خبر الواحد، من حیث المسـبب، لما عرفت من انحصار أدلة حجیته بما إذا کان المخبر به من الأمور المحسوسة القریبة، وهنا لیس کذلک، لأنه علی تقدیر کون مسـتند الناقل هو القطع بدخوله (علیه السـلام) فی جملة المجمعین فالمسبب وإن کان أمرا محسوسا، إلا أنه من المحسوسات الغریبة الغیر العادیة التی لا یکتفی فیها بإخبار واحد.

وعلی تقدیر کون مسـتنده هو الملازمة العادیة الراجعة إلی حدس رأی الإمام (علیه السـلام) من آراء المرؤوسین فان لمسبب لا یکون حینئذ من الأمور المحسوسة، لأنه وصل إلیه من طریق الحدس والاجتهاد، والذی لا تجری فیه أصالة عدم

(۴۵۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۲)

الخطأ والاشتباه، کما عرفت.

فنقل الإجماع، من حیث تضـمنه لنقل المسبب لا یکون حجة أصلا، وأما من حیث نقل السبب فیکون حجة بلا ریب، لکونه من الأمور المحسوسة الغیر الغریبة. وحینئذ فإن کان السـبب تاما، من حیث السـببیة بنظر المنقول إلیه أیضا یسـتفید من ذلک رأی المعصوم (علیه السـلام)، وإلاـ فیضم إلیه مقـدارا یـوجب تمـام السـبب، فیسـتکشف منه رأیه (علیه السـلام)، وإلاـ فلاـ یـترتب علی نقله أثر، من حیث استکشاف رأی المعصوم (علیه السلام).

(۴۵۵)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الحج (۲)، السب (۳)

الأمر الرابع: الشهرة فی الفتوی

الشـهرة فی الفتوی الأمر الرابع الشـهرة فی الفتوی والظاهر حجیتها إذا کانت متحققـة بین قـدماء الأصـحاب إلی زمن الشـیخ أبی جعفر الطوسـی (قـدس سـره)، لملاک حجیـة الإجماع فیها، فإنه إذا کان الفتوی علی حکم مشـهورا بین الفقهاء الـذین هم حملـة علوم أهل البیت، والأخبار المأثورة عنهم بحیث کان خلافه شاذا نادرا یسـتکشف من ذلک أن رأی المعصوم (علیه السلام) إنما هو مطابق له، إذ لا یعتبر فی هذا الکشف اتفاق الکل، بل یکفی فتوی المعظم منهم.

ولکن ذلـک إنمـا هو إذا کـان الفتوی مشـتهرا بین القـدماء، لأـن بنـائهم فی التألیف والتصـنیف علی ضـبط الأصول المتلقاة من الأئمة (علیهم السـلام)، من دون التعرض للتفریعیات، کما هو دیـدن المتأخرین منهم، فالشـهرة بین القـدماء کإجماعهم حجة، لوجود ملاک حجیته فیها، کما عرفت.

هذا، ویمکن أن یستدل له بما فی مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض الراوی کون الحاکمین عدلین مرضیین، لا یفضل واحد منهما علی الآخر من قوله (علیه السلام "): ینظر إلی من کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع

(۴۵۶)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، عمر بن حنظلة (۱)، الحج (۱)

علیه بین أصـحابک، فیؤخـذ به من حکمهما، ویترک الشاذ الـذی لیس بمشـهور عنـد أصـحابک، فإن المجمع علیه لا ریب فیه، وإنما

الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله تعالى."

إلى أن قال قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم. قال ": ينظر " ... الحديث (١)، فإن وجوب الأخذ بالخبر المجمع عليه بين الأصحاب، معللا ـ بأن المجمع عليه لا ريب فيه إنما يتم فيما لو كان الخبر مشهورا بين الأصحاب، من حيث الفتوى على طبق مضمونه، وإلا ـ فمجرد اشتهاره رواية، بأن نقله الأكثر فى كتب حديثهم، ولو مع إطراحه، وعدم الفتوى على طبق مضمونه لا يوجب أن يكون مما لا ريب فيه، فيجب الأخذ به من هذه الجهة.

ويؤيده الاستشهاد بحديث التثليث، فإن مجرد الاشتهار، من حيث الرواية لا يوجب أن يكون الخبر من أفراد بين الرشد. نعم، ينافى ذلك قوله فى الذيل:

"فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم " فإن الشهرة الفتوائية مما لا يعقل أن تكون فى طرفى المسألة، مضافا إلى أن التعبير بقوله:

"قد رواهما الثقات عنكم " يؤيد أن النظر إنما هو فى حيثية صحة الرواية، واشتهاره بين الثقات، وكذا ينافى ذلك التعبير عن الشهرة ب " المجمع عليه، " فإن ذلك يتم لو كان المراد بها هى الشهرة فى الرواية الحاصلة بتدوين الكل، واتفاقهم على روايته، ولا ينافيه تدوين بعضهم للرواية الغير المشهورة أيضا، وأما لو كان المراد بها هى الشهرة فى الفتوى فلا يتم هذا التعبير.

١ – الكافى ١: ۶٧ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠۶، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، الحديث ١.

(۴۵٧)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب الثقات لابن حبان (۴)، الوجوب (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

هذا، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن المقصود بالإجماع فى الرواية ليس اتفاق الكل، فإن جل الأصحاب لو ذهبوا إلى أمر، وأفتوا على طبق رواية يصح عرفا أن يقال: إن هذه الرواية تكون مجمعا عليها. وأما قوله ": فإن كان الخبران عنكم مشهورين " فيمكن أن يقال بعدول السائل عن السؤال عن ترجيح أحد الحكمين أو مستندهما على الآخر إلى السؤال عن حكم تعارض الخبرين اللذين رواهما الثقات، فتأمل.

هذا، ولو سلمنا كون المراد بالشهرة فى المقبولة هى الشهرة، من حيث الرواية فلا إشكال فى أن المراد بقوله ": فإن المجمع عليه لا ريب فيه " هى مطلق ما يكون مجمعا عليه، فيكون بمنزلة كبرى كلية يمكن التمسك بها فى جميع صغرياته التى منها الشهرة فى الفتوى.

وأما ما أفاده فى " التقريرات " مما ملخصه: أن التعليل ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها، فإن المراد بالمجمع عليه إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله": مما لا ـ ريب فيه " عليه بقول مطلق، بل لابد أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنه يعتبر فيها صحة التكليف بها ابتداء، بلا ضم المورد إليها، والمقام ليس كذلك، لأنه لا يصح أن يقال: يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله، وإلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة، فالتعليل أجنبى عن أن يكون كبرى كلية عامة (١).

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١٥۴ – ١٥۵.

(۴۵٨)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب الثقات لابن حبان (١)

ففيه: أن عدم الريب المحمول فى الرواية على المجمع عليه ليس عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، بل هو من المعانى النفسية التى لا تقبل الإضافة، فالمراد: أن كل ما يكون عند العرف مما لا ريب فيه يجب الأخذ به، وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، ولا يلزم شئ من

التوالی الفاسدهٔ، کما هو واضح.

صفحه(۴۵۹)

الأمر الخامس: خبر الواحد

خبر الواحـد الأـمر الخـامس خبر الواحـد ممـا خرج عن أصالـهٔ حرمـهٔ التعبـد بالظن، وقام الـدلیل علی حجیته بالخصوص، خبر الواحد واختلفت أقوال العلماء فی حجیته وعدمها.

أدلـهٔ عدم حجیهٔ خبر الواحد وقد حکی عن السـید والقاضـی وابن زهرهٔ والطبرسـی وابن إدریس عدم حجیهٔ خبر الواحد (۱)، واستدل لهم بالآیات الناهیهٔ عن اتباع غیر العلم.

والتحقیق فی الجواب عن هـذا الاسـتدلال: أن الآیات الناهیهٔ بعضـها ظاهر فی الأصول الاعتقادیهٔ، مثل قوله تعالی: * (إن الظن لا یغنی من الحق شیئا) * (۲)،

۱ – الذریعهٔ إلی أصول الشریعهٔ ۲: ۵۲۸، المهذب ۲: ۵۹۸، غنیهٔ النزوع ۲: ۳۵۶، مجمع البیان ۹: ۱۹۹، السرائر ۱: ۵۰.

۲ – النجم (۵۳): ۲۸.

(۴۶۰)

صفحهمفاتیح البحث: الظنّ (۱)، کتاب السرائر لابن إدریس الحلی (۱)

أدلهٔ عدم حجیهٔ خبر الواحد

خبر الواحـد الأـمر الخـامس خبر الواحـد ممـا خرج عن أصالـهٔ حرمـهٔ التعبـد بالظن، وقام الـدلیل علی حجیته بالخصوص، خبر الواحد واختلفت أقوال العلماء فی حجیته وعدمها.

أدلـهٔ عدم حجیهٔ خبر الواحد وقد حکی عن السـید والقاضـی وابن زهرهٔ والطبرسـی وابن إدریس عدم حجیهٔ خبر الواحد (۱)، واستدل لهم بالآیات الناهیهٔ عن اتباع غیر العلم.

والتحقیق فی الجواب عن هـذا الاسـتدلال: أن الآیات الناهیهٔ بعضـها ظاهر فی الأصول الاعتقادیهٔ، مثل قوله تعالی: * (إن الظن لا یغنی من الحق شیئا) * (۲)،

۱ – الذریعهٔ إلی أصول الشریعهٔ ۲: ۵۲۸، المهذب ۲: ۵۹۸، غنیهٔ النزوع ۲: ۳۵۶، مجمع البیان ۹: ۱۹۹، السرائر ۱: ۵۰.

۲ – النجم (۵۳): ۲۸.

(۴۶۰)

صفحهمفاتیح البحث: الظنّ (۱)، کتاب السرائر لابن إدریس الحلی (۱)

وبعضها أعم منها، مثل قوله تعالی: * (ولا تقف ما لیس لک به علم) * (۱).

أما الطائفـهٔ الأولی فغیر مرتبطـهٔ بالمقام، وأما الطائفـهٔ الثانیهٔ فمضافا إلی عدم إبائها عن التخصـیص بالأدلهٔ الآتیهٔ الدالهٔ علی اعتبار الخبر یرد علیه أن الاستدلال بها مستلزم لعدم جواز الاستدلال به، وما یلزم من وجوده العدم لا یجوز الاستدلال به.

توضـیحه: أن قوله: * (ولا تقف ما لیس لک به علم) *، قضیهٔ حقیقیهٔ تشمل کل ما وجد فی الخارج، وکان مصداقا لغیر العلم، فیشمل دلالـهٔ نفسـها، لأنهـا لیست إلاـ ظنیـهٔ، لکونهـا ظـاهرهٔ فی الدلالـهٔ علی المنع، والظواهر کلها ظنیـهٔ. وبالجملـهٔ: إذا لم یجز اتباع غیر العلم بمقتضی الآیهٔ لم یجز اتباع ظاهرها، لکونه غیر علمی، والفرض شمولها لنفسها، لکونها قضیهٔ حقیقیهٔ.

إن قلت: لزوم هذا المحذور من شمول الآیهٔ لنفسها دلیل علی التخصیص وعدم الشمول.

قلت: كما يرتفع المحذور بذلك كذلك يرتفع بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر مما قام الدليل على حجيته، فتختص الآية بالظنون التى هى غير حجة، ولا ترجيح للأول، لو لم نقل بترجيح الثانى باعتبار أن الغرض منها هو الردع عن اتباع غير العلم، ولا تصلح للرادعية إلا بعد كونها مفروضة الحجية عند المخاطبين، ولا تكون حجة إلا بعد ثبوت كون الظواهر حجة ومورد البناء العقلاء.

فالآية لا ـ تشمل ما كان من قبيلها من الظنون، ومرجع ذلك إلى أن تلك الظنون لا يكون بنظر العقلاء مصداقا لما ليس لهم به علم، وإلا لكان اللازم عند

١ – الإسراء (١٧): ٣۶.

(۴۶۱)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (٢)، الظنّ (١)، الجواز (٢)

نزول الآية الشريفة أن يرفع الناس أيديهم عن اشتغالاتهم المبتنية بحسب الغالب على الأمور الظنية، كاليد وأصالة الصحة وغيرهما، مع وضوح خلافه، وليس ذلك إلا لعدم كون هذه الظنون داخلة عندهم فى الآية. وخبر الواحد أيضا من هذا القبيل، كما هو واضح.

وقد أفاد بعض الأعاظم – على ما فى تقريرات بحثه – فى مقام الجواب عن الاستدلال بالآية ما ملخصه: أن نسبة الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد إلى الآيات ليست نسبة التخصيص، حتى يقال بأنها آبية عنه، بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضى إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزا للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن، هذا فى غير السيرة العقلائية.

وأما فيها فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات نسبة الورود، بل التخصص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص عن العمل بالظن. هذا، مضافا إلى عدم صلاحيتها للرادعية عن السيرة العقلائية، للزوم الدور المحال، لأن الردع عن السيرة بها يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لعمومها يتوقف على أن تكون رادعة منها (١)، انتهى.

ويرد عليه: أن ما ذكره من إباء الآيات عن التخصيص لا يتم فى مثل قوله:

* (ولا تقف ما ليس لک به علم) *، لعدم اختصاصها بالأصول الاعتقادية.

وأما مسألة الحكومة فلا أساس لها، لأن الأخبار الدالة على جواز العمل

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١۶١ – ١۶٢.

(۴۶٢)

صفحهمفاتيح البحث: الوقوف (٢)، الظنّ (١)، الجواز (٢)

بقول الثقة لم يكن لسانها لسان الحكومة، بحيث كان مفادها هو إلغاء احتمال الخلاف. وقوله (عليه السلام) فى بعض الأخبار": العمرى ثقة فما أدى إليک عنى فعنى يؤدى، وما قال لک عنى فعنى يقول (" ١) لا يدل على الحكومة، لأنه ليس مفادها إلا العمل بقوله، لوثاقته، لا وجوب إلغاء احتمال الخلاف.

وأما ورود السيرة العقلائية على الآيات فممنوعة، لعدم كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم، ولو سلم غفلتهم عن احتمال الخلاف فلا يوجب ذلك أيضا تحقق الورود أو التخصيص، فإن موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعا، لا عند المخاطب. والفرق بينهما: أن الأول إنما هو مع إعمال التعبد، بخلاف الثانى.

وأما ما أفاد أخيرا من لزوم الدور ففيه – مضافا إلى جريان الدور فى المخصصية أيضا، كما لا يخفى – أن توقف الرادعية إنما هو على عدم مخصص حاصل، إذ لا مخصص فى البين جزما، لأن النواهى الرادعة حجة فى العموم، ولابد من رفع اليد عنها بحجة أقوى، ولا حجية للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع رادع فعلا، والسيرة حجة لو أمضاها الشارع، وهو منتف مع هذه المناهى. وبالجملة: فعدم كون

السیرة مخصصة للآیات الناهیة وإن کان متوقفا علی کونها رادعة عنها إلا أن رادعیتها لا تتوقف علی شئ.

هذا، ویمکن تقریب الورود بالنسبة إلی أدلة حجیة الخبر الواحد بأن یقال: إن العلم الذی نهی عن اتباعه لا یکون المقصود به هو العلم المقابل للظن، بل المراد به هو الحجة، ولو کانت ظنیة. فمفاد الآیة إنما هو النهی عن اتباع

۱ - الکافی ۱: ۳۲۹ / ۱، وسائل الشیعة ۲۷: ۱۳۸، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۱۱، الحدیث ۴.

(۴۶۳)

صفحهمفاتیح البحث: الحج (۳)، النهی (۱)، الوجوب (۱)، کتاب وسائل الشیعة للحر العاملی (۱)

غیر الحجة، وأدلة حجیة خبر الواحد إنما تکون مثبتة لحجیته، فتکون واردة علیها.

کما أنه یمکن أن یقال - بعد إبقاء العلم علی معناه الظاهر المرادف للیقین -:

إن العمل بخبر الواحد لیس عملا بغیر العلم واتباعا له، لأنه وإن کان کشفه عن الواقع کشفا ظنیا، ولا یحصل العلم منه إلا أنه بعد قیام الدلیل القطعی من السیرة أو غیرها علی حجیته یکون العمل فی الحقیقة عملا بالعلم، کما هو واضح.

فانقدح مما ذکرنا: أن الاستدلال فی المقام بالآیات الناهیة استدلال فی غیر محله، کما عرفت.

وقد یستدل لهم أیضا بالروایات الدالة علی رد ما لم یکن علیه شاهد من کتاب الله أو شاهدان (۱) أو لم یکن موافقا للقرآن (۲) أو لم یعلم أنه قولهم (علیهم السلام) إلیهم (۳)، أو علی بطلان ما لا یصدقه کتاب الله (۴)، أو علی أن ما لا یوافق کتاب الله زخرف (۵)، أو مثل ذلک من التعبیرات. ولکن لا یخفی أنها أخبار آحاد، لا مجال للاستدلال بها علی عدم حجیتها. ودعوی تواترها إجمالا وإن لم یکن

۱ - الکافی ۲: ۲۲۲ / ۴، وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۲، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، الحدیث ۱۸.

۲ - وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۲ و ۱۱۹، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، الحدیث ۱۹ و ۳۵.

۳ - وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۹، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، الحدیث ۳۶.

۴ - المحاسن: ۲۲۱ / ۱۲۹.

۵ - الکافی ۱: ۶۹ / ۳ و ۴، وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۰ و ۱۱۱، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، الحدیث ۱۲ و ۱۴.

(۴۶۴)

صفحهمفاتیح البحث: یوم عرفة (۱)، الباطل، الإبطال (۱)، الشهادة (۱)، کتاب وسائل الشیعة للحر العاملی (۴)

أدلة حجیة خبر الواحد

متواترة لفظا أو معنا إنما تجدی - علی تقدیر تسلیمها - بالنسبة إلی القدر المتیقن، ومورد توافق الجمیع، وهو بطلان الخبر المخالف، ولا بأس بالالتزام بعدم حجیته، کما هو واضح.

أدلة حجیة خبر الواحد ثم إنه قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

الدلیل الأول: الآیات منها: آیة النبأ قال الله تبارک وتعالی: * (إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا) * (... ۱) ویمکن تقریب الاستدلال بها بوجوه:

الأول: من جهة مفهوم الشرط، وأن تعلیق الحکم بإیجاب التبین علی کون الجائی بالخبر فاسقا یدل علی انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثانی: من جهة مفهوم الوصف وأن وجوب التبین إنما جعل محمولا علی خبر الفاسق، فینتفی عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحکم والموضوع، فإن وجوب التبین إنما یناسب مع کون الجائی بالخبر فاسقا.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق فى الموضوع، فإنه مركب من الخبر ومن

١ - الحجرات (۴۹): ۶.

(۴۶۵)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (١)، الوجوب (٢)

الدليل الأول: الآيات

متواترة لفظا أو معنا إنما تجدى - على تقدير تسليمها - بالنسبة إلى القدر المتيقن، ومورد توافق الجميع، وهو بطلان الخبر المخالف، ولا بأس بالالتزام بعدم حجيته، كما هو واضح.

أدلة حجية خبر الواحد ثم إنه قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الآيات منها: آية النبأ قال الله تبارك وتعالى: ※ (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ※ (... ١) ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأول: من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين على كون الجائى بالخبر فاسقا يدل على انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثاني: من جهة مفهوم الوصف وأن وجوب التبين إنما جعل محمولا على خبر الفاسق، فينتفى عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإن وجوب التبين إنما يناسب مع كون الجائى بالخبر فاسقا.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق فى الموضوع، فإنه مركب من الخبر ومن

١ - الحجرات (۴۹): ۶.

(۴۶۵)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (١)، الوجوب (٢)

منها: آية النبأ

متواترة لفظا أو معنا إنما تجدى - على تقدير تسليمها - بالنسبة إلى القدر المتيقن، ومورد توافق الجميع، وهو بطلان الخبر المخالف، ولا بأس بالالتزام بعدم حجيته، كما هو واضح.

أدلة حجية خبر الواحد ثم إنه قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الآيات منها: آية النبأ قال الله تبارك وتعالى: ※ (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ※ (... ١) ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأول: من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين على كون الجائى بالخبر فاسقا يدل على انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثاني: من جهة مفهوم الوصف وأن وجوب التبين إنما جعل محمولا على خبر الفاسق، فينتفى عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإن وجوب التبين إنما يناسب مع كون الجائى بالخبر فاسقا.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق فى الموضوع، فإنه مركب من الخبر ومن

١ - الحجرات (۴۹): ۶.

(۴۶۵)

صفحهمفاتيح البحث: الباطل، الإبطال (١)، الوجوب (٢)

كون الجائى به فاسقا، وهو يدل على مدخلية ذلك فى ترتب المحمول، وإلا لكان ذكره لغوا، كما هو واضح.

هذا، ويرد على الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط: أنه - على تقدير تسليم ثبوت المفهوم لمطلق القضايا الشرطية وللآية بالخصوص - أن ما جعل فى الآية جزاء لمجئ الفاسق بالنبأ بحسب الظاهر لا يناسب مع الشرط، ولا ارتباط بينهما، فلابد أن يكون الجزاء أمرا آخر محذوفا يدل عليه المذكور.

توضيح ذلك: أن التبين عبارة عن التفحص والتحقيق ليظهر الأمر ويتبين، ومن الواضح أن التبين عند مجئ الفاسق بالخبر لا يوجب العمل بخبر الفاسق، من حيث مجيئه به، بل يكون العمل حينئذ على طبق ما يتبين، بلا مدخلية إتيان الفاسق به.

وبالجملة: فوجوب التبين والعمل على طبقه مما لا ارتباط له بمجئ الفاسق بالخبر، فاللازم أن يكون الجزاء هو عدم الاعتناء بخبره وعدم الاعتماد بقوله، فمنطوق الآية حينئذ عبارة عن أنه لو جاءكم فاسق بنبأ فتوقفوا، ولا ترتبوا عليه الأثر أصلا. وحينئذ فالحكم فى المفهوم إنما هو نفى التوقف والإطراح بالكلية، وهو لا يثبت أزيد من ترتيب الأثر على قول العادل فى الجملة، الغير المنافى مع اشتراط عدل آخر، كما لا يخفى.

هذا، ويؤيد ما ذكرنا: أن المنقول عن بعض القراء هو " تثبتوا " موضع " تبينوا (" ١)، والتثبت التوقف، فتدبر.

هذا كله على تقدير تسليم ثبوت المفهوم للآية، مع أن لنا المنع منه، كما أفاده الشيخ المحقق الأنصارى فى " الرسالة، " ومحصله: أن الجزاء هو وجوب

١ - الكشاف ۴: ۳۶۰، مجمع البيان ۹: ۱۹۸، كنز الدقائق ۹: ۵۸۹.

(۴۶۶)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (١)، كتاب مجمع البيان للطبرسى (١)

التبين عن الخبر الذى جاء به الفاسق لا مطلق الخبر، كما هو واضح، ومن المعلوم انتفاء ذلك عند انتفاء الشرط، وهو مجئ الفاسق بالخبر، لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، إذ لا يعقل التبين عن خبر الفاسق مع عدم مجيئه به. وحينئذ فالقضية السالبة المفهومية إنما هى سالبة بانتفاء الموضوع، فتكون الجملة الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل ": إن رزقت ولدا فاختنه " ونظائر هذا المثال (١).

وهنا تقريبات لبيان ثبوت المفهوم للآية:

أحدها: ما أفاده فى " الكفاية: " أن الشرط هو كون الجائى بالخبر فاسقا، والموضوع المفروض هو نفس النبأ المتحقق، فمرجع الآية إلى أن النبأ إن كان الجائى به فاسقا، فيجب التبين، ومفهومه أنه إن لم يكن الجائى به فاسقا فينتفى وجوب التبين، وهو لا يصدق إلا مع مجئ العادل به (٢).

هذا، ويرد عليه: أن هذا تصرف فى الآية، وحمل لها على غير المعنى الظاهر بلا دليل.

ثانيها: ما أفاده المحقق العراقى - على ما فى تقريرات بحثه - وملخصه:

أنه لا شبهة فى أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد الموضوع المذكور فى المنطوق فى ناحية المفهوم من القيود التى أريد استخراج المفهوم من جهتها، وحينئذ فنقول: إن المحتملات المتصورة فى الشرط فى الآية ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجئ خاصة مجردا عن متعلقاته، وعليه يتم ما أفاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع، فإن لازم

١ - فرائد الأصول ١: ١١٨.

٢ - كفاية الأصول: ٣٤٠.

(۴۶۷)

صفحهمفاتيح البحث: دولة العراق (۱)، الوجوب (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (۱)

الاقتصار على التجريد على خصوص المجئ هو حفظ إضافة الفسق فى ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف إلى الفاسق.

ومنها: كون الشرط هو المجئ مع متعلقاته، ولازمه هو كون الموضوع نفس النبأ، مجردا عن إضافته إلى الفاسق أيضا، وعليه يكون للآية مفهومان:

أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجئ والفاسق الذى هو مفاد كان الناقصة، ولازمه هو الاقتصار فى التجريد على خصوص ما جعل شرطا، أعنى الإضافة الحاصلة بين المجئ والفاسق، وينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول.

هذا، ولكن الأخير من هذه الوجوه الثلاثة فى غاية البعد، لظهور الجملة الشرطية فى الآية فى كون الشرط هو المجئ، أو مع إضافته إلى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجئ والفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجئ عن الشرطية، كى يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجئ به، كما أفاده فى " الكفاية."

ويتلوه فى البعد الوجه الأول، فإن ذلك أيضا ينافى ظهور الآية المباركة، فإن المتبادر المنساق منها عرفا كون الشرط هو المجئ بما هو مضاف إلى الفاسق، نظير قوله " إن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها، " وعليه فكما يجب تجريد الموضوع فى الآية عن إضافته إلى المجئ كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف إلى الفاسق، ولازمه جواز التمسك بإطلاق المفهوم فى الآية، لعدم انحصاره حينئذ فى السالبة بانتفاء الموضوع (۱)، انتهى.

۱ - نهاية الأفكار ۳: ۱۱۱ - ۱۱۲.

(۴۶۸)

صفحهمفاتيح البحث: الجواز (۱)

ثالثها: ما فى تقريرات المحقق النائينى، وملخصه: أنه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجئ الفاسق به من مورد النزول (۱)، فإن موردها إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد أجتمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقا، والآية الشريفة إنما وردت لإفادة كبرى كلية لتميز الأخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها، وقد علق وجوب التبين على كون المخبر فاسقا، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقا، لا كون الخبر واحدا، إذ لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين فى الآية عليه، لأنه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق. فجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين فى خبر غير الفاسق (۲)، انتهى.

رابعها: تقريب آخر أفاده الأستاذ (۳)، وهو أنه لا فرق فى شمول العام لأفراده بين كونها أفرادا ذاتية له أو عرضية، إذا كانت شموله للثانية بنظر العرف حقيقة، فكما أن الأبيض صادق على نفس البياض ذاتا كذلك صادق على الجسم المتصف به، مع أن صدقه عليه عرضى عند العقل. وحينئذ نقول: إن لعدم مجئ الفاسق بالخبر فرد ذاتى، هو عدم تحقق الخبر أصلا، وأفراد عرضية هى مجئ العادل به، فكما يشمل العام الذى هو مفهوم الآية الفرد الذاتى كذلك يشمل الفرد العرضى أيضا.

هذا، ويرد على الأخير ثبوت الفرق بين المثال والممثل، فإن صدق عنوان الأبيض على نفس البياض فى المثال يكون أخفى من صدقه على الفرد العرضى الذى هو الجسم المتصف به، بخلاف المقام، فإن صدق المفهوم على الفرد

۱ - أسباب النزول: ۲۷۷ - ۲۷۸، التبيان ۹: ۳۴۳، مجمع البيان ۹: ۱۹۸.

۲ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۱۶۹.

۳ - أنوار الهداية ۱: ۲۸۳ - ۲۸۵.

(۴۶۹)

صفحهمفاتيح البحث: التصديق (۲)، الإخفاء (۱)، الوجوب (۱)، كتاب مجمع البيان للطبرسى (۱)، كتاب أنوار الهداية للسيد الخمينى (۱)، كتاب التبيان للشيخ الطوسى (۱)

تذييل: فيما أورد على التمسک بالآية

العرضـى، وهو مجئ العادل بالنبأ أخفى من صـدقه على الفرد الـذاتى، وهو عـدم تحقق النبأ أصـلا، بل لا يكون عرفا من مصاديقه وإن كان أحـد الضـدين مما ينطبق عليه عـدم الضد الآخر، ويكون مصدوقا عليه بحسب اصـطلاح فن المعقول، لكنه أمر خارج عن متفاهم العرف.

هـذا، ويرد على الوجه السابق على هـذا الوجه: أن كون مورد النزول هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصـطلق لا ربط له بكون الموضوع فى الآيـة مطلق النبأ، والشـرط خارج غير مسوغ لتحقق الموضوع. وبالجملـة: فلا يمكن أن يسـتفاد من مورد النزول مدخليـة المجئ فى الموضوع وعـدمها، فاللازم الأخـذ بظاهرها، الـذى هو كون الموضوع النبأ المقيـد بمجئ الفاسق به، وقـد عرفت عدم ثبوت المفهوم له حينئـذ أصـلا مع أن دعوى كون الآية واردة لإفادة كبرى كلية إنما يبتنى على ثبوت المفهوم لها، ضـرورة أنها بدونه لا تكون فى مقام تمييز مـا يجب فيه التبين عن غيره، فإثبـات المفهوم لها من هـذه الناحيـة غير ممكن أصـلا. ومن هنا يظهر الجواب عن باقى التقريبات، فتدبر.

تـذييل: فيما اورد على التمسک بالآيـة قـد اورد على التمسک بالآية الشـريفة لحجية خبر الواحد بأمور، بعضـها يختص بالآية وبعضـها يشترک بين الآية وغيرها:

أما الإشـكالات المختصـة بالآيـة فمنها: معارضـة المفهوم مع عموم التعليل الواقع فى ذيلها، وهو قوله تعالى: * (أن تصـيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) * فإن الجهالة هى عدم العلم بالواقع، وهو مشترک بين إخبار الفاسق وغيره. فمقتضى التعليل وجوب

(۴۷۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الإخفاء (۱)، الوجوب (۱)

الإشكالات المختصة بالآية

العرضـى، وهو مجئ العادل بالنبأ أخفى من صـدقه على الفرد الـذاتى، وهو عـدم تحقق النبأ أصـلا، بل لا يكون عرفا من مصاديقه وإن كان أحـد الضـدين مما ينطبق عليه عـدم الضد الآخر، ويكون مصدوقا عليه بحسب اصـطلاح فن المعقول، لكنه أمر خارج عن متفاهم العرف.

هـذا، ويرد على الوجه السابق على هـذا الوجه: أن كون مورد النزول هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصـطلق لا ربط له بكون الموضوع فى الآيـة مطلق النبأ، والشـرط خارج غير مسوغ لتحقق الموضوع. وبالجملـة: فلا يمكن أن يسـتفاد من مورد النزول مدخليـة المجئ فى الموضوع وعـدمها، فاللازم الأخـذ بظاهرها، الـذى هو كون الموضوع النبأ المقيـد بمجئ الفاسق به، وقـد عرفت عدم ثبوت المفهوم له حينئـذ أصـلا مع أن دعوى كون الآية واردة لإفادة كبرى كلية إنما يبتنى على ثبوت المفهوم لها، ضـرورة أنها بدونه لا تكون فى مقام تمييز مـا يجب فيه التبين عن غيره، فإثبـات المفهوم لها من هـذه الناحيـة غير ممكن أصـلا. ومن هنا يظهر الجواب عن باقى التقريبات، فتدبر.

تـذييل: فيما اورد على التمسک بالآيـة قـد اورد على التمسک بالآية الشـريفة لحجية خبر الواحد بأمور، بعضـها يختص بالآية وبعضـها يشترک بين الآية وغيرها:

أما الإشكالات المختصة بالآية فمنها: معارضة المفهوم مع عموم التعليل الواقع فى ذيلها، وهو قوله تعالى: * (أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) * فإن الجهالة هى عدم العلم بالواقع، وهو مشترك بين إخبار الفاسق وغيره. فمقتضى التعليل وجوب

(٤٧٠)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الإخفاء (١)، الوجوب (١)

التبين عن خبر العادل أيضا، وهو يعارض مع مفهوم الصدر، والتعليل أقوى.

ودعوى: أن النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان فى مادة الاجتماع، وهى خبر العادل الغير المفيد للعلم، ويجب حينئذ تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه، وانحصر مورده بالخبر العادل المفيد للعلم لكان لغوا، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل نقول: إن الخبر المفيد للعلم خارج عن الآية مفهوما ومنطوقا، فيكون المفهوم أخص مطلق من عموم التعليل، فيجب تخصيصه به.

مدفوعة: بأن المدعى إنما هو التعارض بين ظهور التعليل فى العموم وظهور الجملة الشرطية فى ثبوت المفهوم، وحينئذ فالأخذ بظاهر التعليل أولى من تخصيصه بعد ثبوت المفهوم، خصوصا بعد كونه آبيا عن التخصيص. وبعبارة أخرى: لا ينعقد للآية مفهوم، حتى تعارض مع عموم التعليل (١).

هذا، والحق أن يقال: إن الآية الشريفة لا مجال للاستدلال بها للمقام، فإن المراد بالنبأ ليس مطلق الخبر، بل الخبر العظيم، والنبأ الذى يترتب عليه أمور كثيرة. والدليل عليه – مضافا إلى التعبير بالنبأ لا بالخبر – ملاحظة التعليل، فإن من الواضح أن العمل بخبر الفاسق فى غير الأمور العظيمة مما لا يترتب عليه الندامة، فإنه لو أخبر بمجئ زيد فرتب المخاطب آثار المجئ بمجرد إخباره لا يوجب ذلك إصابة القوم بجهالة الموجبة للندامة، ويدل على ذلك ملاحظة مورد نزول الآية أيضا، ومن المعلوم أن فى تلك الأمور العظيمة التى يترتب عليها قتل الرجال، وسبى النساء والصبيان، وتصرف الأموال لا يجوز الاكتفاء فيها بخبر العادل أيضا، فالآية الشريفة بعيدة عن المقام بمراحل.

١ – فرائد الأصول ١: ١١٨.

(٤٧١)

صفحهمفاتيح البحث: القتل (١)، الجواز (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

هذا، مضافا إلى أنه على تقدير تسليم كون المراد بالنبأ هو مطلق الخبر نقول: إنه لا مجال لدعوى المفهوم فيها، فإن التعليل إنما يدل على كون الحكم معللا بمضمونه، ومعه لا مجال لدعوى كون التعليق فى القضية الشرطية ظاهرا فى كون الشرط علة، فضلا عن كونه علة منحصرة، إذ هذا الظهور إنما نشأ من إطلاق الأداة أو إطلاق الشرط أو إطلاق الجزاء – كما قد قرر فى باب المفاهيم – ومع التصريح بالعلية لم يكن للقضية ظهور فى الإطلاق، بل لا يكون لها ظهور فى مجرد علية الشرط، فضلا عن انحصارها. ولعمرى إن هذا الإشكال مما لا يمكن الذب عنه، فتدبر.

هذا، وأما ما يظهر من بعض من دعوى أن الجهالة ليس بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغى الركون إليه (١) فهو ظاهر الفساد، وبعد وضوح كونه من اشتقاقات مادة الجهل، مضافا إلى تصريح أهل اللغة به أيضا (٢).

ومنها: أنه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، لأن مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالارتداد، وهو لا يثبت إلا بالبينة، فاللازم خروجه عن العموم، مع أنه نص فى المورد، فلابد من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص الشنيع (٣)، وهذا الإشكال أيضا مما لا يمكن الذب عنه، وإن تصدى للجواب عنه المحقق النائينى – على ما فى التقريرات (٤) – ولكنه لا يندفع به، فتأمل فيه.

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١٧١.

٢ – مجمع البحرين ٥: ٣٤٥، القاموس المحيط ٣: ٣٦٣، الصحاح ٤: ١٦٦٣.

٣ – انظر فرائد الأصول ١: ١٢٤.

۴ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١٧۴.

(۴٧٢)

صفحهمفاتيح البحث: الجهل (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

الإشكالات العامة

وأما الإشكالات العامة فمنها: أن مفهوم الآية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذى أدعاه السيد وأتباعه على عدم حجية خبر العادل أيضا، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام (عليه السلام) بعدم حجية خبر الواحد، فيلزم من حجية الخبر عدم حجيته، وما يلزم من وجوده العدم فهو محال (١).

هذا، ولكن هذا الإشكال يندفع بملاحظة ما ذكرنا فى الإجماع المنقول من عدم حجية الإخبار عن حدس، ومن المعلوم أن ادعاء الإجماع مبنى على الحدس، كما عرفت.

وأجيب عنه بوجوه أخر:

أحدها: أن ذلك معارض بقول السيد، فإن حجيته يستلزم عدم حجيته، وما يلزم من وجوده العدم فهو محال، فلا يكون قول السيد بحجة (٢). ولكن يمكن أن يقال: بأن المحال إنما يلزم من شمول خبر السيد لنفسه، وهو يوجب عدم الشمول، ولكنه معارض بأن حجية الخبر الواحد لا يستلزم المحال، بل المحال يلزم من شمول أدلة حجية خبر الواحد لخبر السيد، وهو يوجب عدم شمولها له، فيرتفع الإشكال.

ثانيها: أن الأمر يدور بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس، ولا ريب أن الثانى متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأن المقصود من جعل الحجية ينحصر فى بيان عدم الحجية، ولا ريب أن التعبير عن هذا المقصود

١ – انظر فرائد الأصول ١: ١٢١.

٢ – نفس المصدر.

(۴٧٣)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الحج (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح فى الغاية (١).

وأورد على ذلك المحقق الخراسانى فى " التعليقة " بمنع لزوم ما هو قبيح فى الغاية، لأنه من الممكن جدا أن يكون المراد من الآية واقعا هو حجية خبر العادل مطلقا إلى زمان خبر السيد بعدم حجيته، كما هو قضية ظهورها، من دون أن يزاحمه شئ قبله وعدم حجيته بعده، كما هو قضيته، لمزاحمة عمومها لسائر الأفراد، وبعد شمول العموم له أيضا.

ومن الواضح: أن مثل هذا ليس بقبيح أصلا، فإنه ليس إلا من باب بيان إظهار انتهاء حكم العام فى زمان بتعميمه، بحيث يعم فردا ينافى ويناقض الحكم سائر الأفراد. ولا يوجد إلا فى ذاك الزمان، حيث إنه ليس إلا نحو تقييد. لكن الإجماع قائم على عدم الفصل (٢)، انتهى موضع الحاجة.

ولكن لا يخفى: أن دعوى السيد الإجماع لو كانت حجة بمقتضى شمول أدلة حجية خبر العدل لكان مقتضاها عدم حجية خبر الواحد من زمن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، فيعود حينئذ محذور الاستهجان، كما هو واضح.

ثالثها: ما ذكره المحقق العراقى – على ما فى تقريرات بحثه –: من أن هذا الإشكال مدفوع أولا: بأنه من المستحيل شمول دليل الحجية لمثل خبر السيد الحاكى عن عدمها، من جهة استلزام شمول الإطلاق لمرتبة الشك بمضمون نفسه، فإن التعبد بإخبار السيد بعدم

حجية خبر الواحد إنما كان فی ظرف الشك فی الحجية واللا حجية، ومن المعلوم استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية وغيره من الأدلة لمرتبة الشك فی نفسه. بل علی هذا يمكن أن يقال بعدم

١ – فرائد الأصول ١: ١٢١ – ١٢٢.

٢ – درر الفوائد، المحقق الخراسانی: ١١٠.

(۴۷۴)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلی الله عليه وآله (١)، الحج (١)، دولة العراق (١)، الحاجة، الإحتياج (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاری (١)

شموله لمثل خبر الشيخ، الحاكی عن الحجية، فإن مناط الاستحالة جار فی كليهما، ولا يختص بالخبر الحاكی عن عدم الحجية.

وثانيا: أنه بعد شمول أدلة الحجية لما عدا خبر السيد من سائر الأخبار لايبقی مجال لشمولها له، لأن القطع بحجيتها ملازم لانتفاء الشك فی مطابقة مضمون خبر السيد للواقع وعدمها، فيخرج بذلك عن عموم أدلة حجية الخبر، فيصير عدم شمول الأدلة لمثل خبر السيد من باب التخصص لانتفاء الشك فی مطابقة مؤداه للواقع، وهذا بخلاف ما لو شملت الأدلة لخبر السيد، إذ عليه يلزم كون خروج ما عداه من سائر الأخبار من باب التخصيص، لتحقق الموضوع فيها، وهو الشك فی المطابقة وجدانا. ومن المعلوم أنه مع الدوران بين التخصص والتخصيص يتعين الأول.

لا يقال: كيف، ولازم شمول الأدلة لمثل خبر السيد أيضا هو القطع بعدم حجية ما عداه، فيلزم أن يكون خروج ما عداه أيضا من باب التخصص لا التخصيص.

فإنه يقال: إن المدار فی التعبد بكل أمارة إنما هو الشك فی مطابقة مضمونه ومؤداه للواقع، ومؤديات ما عدا خبر السيد لا يكون حجية خبر الواحد، كی يقطع بعدم الحجية بسبب شمول أدلة الاعتبار لخبر السيد الحاكی عن عدم الحجية، بل وإنما مؤديات ما عداه عبارة عن وجوب الأمر الفلانی أو حرمة كذا واقعا، ولا ريب فی بقاء الشك فی المطابقة، ولو علی تقدير القطع بحجية خبر السيد، فيشملها أدلة الاعتبار، فلا يكون رفع اليد عنها بمقتضی اعتبار خبر السيد إلا من باب التخصيص (١)، انتهی ملخصا.

١ – نهاية الأفكار ٣: ١١٨.

(۴۷۵)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (١)

أقول: أما ما أفاده أولا ـ فيرد عليه: ما نبهنا عليه فی مبحث القطع من أن ما اشتهر بينهم من تأخر الشك فی الشئ عن ذلك الشئ، وتوقفه علی تحققه مما لا ـ يتم أصلا، كيف ولازم ذلك انقلاب الشك إذا وجد علما، إذ علی الفرض لا ـ يتحقق بدون ثبوت المشكوك، فمع العلم بذلك ينقلب الشك علما، كما هو واضح. فما ذكره من استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية لمرتبة الشك فی نفسه مما لا نعرف لها وجها أصلا.

وأما ما أفاده ثانيا فيرد عليه: أن شمول أدلة الحجية لما عدا خبر السيد إنما هو فيما إذا كان حجيته مشكوكة، إذ لا معنی لشمولها له مع القطع بعدم الحجية، وحينئذ نقول: كما أن شمولها له مستلزم لخروج خبر السيد من باب التخصص، إذ لايبقی حينئذ شك فی حجيته ولا ـ حجيته حتی تشمله أدلة الحجية، كذلك شمول الأدلة لخبر السيد موجب لخروج ما عداه من الأخبار عن تحتها من باب التخصص، إذ لايبقی مع شمولها لخبر السيد شك فی حجية ما عداه وعدم حجيته، والملاك فی الشمول هو الشك فی الحجية، لا مطابقة مضمونه للواقع وعدمها، فما ذكره من دوران الأمر بين التخصيص والتخصص مما لا وجه له أصلا، كما هو أظهر من أن يخفی.

ومن الإشكالات العامة: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكری (عليه السلام).

ویمکن تقریب هذا الإشکال من وجوه (۱):

۱ – فرائد الأصول ۱: ۱۲۲، فوائد الأصول (تقریرات المحقق النائینی) الکاظمی ۳: ۱۷۷ – ۱۷۹.

(۴۷۶)

صفحهمفاتیح البحث: الإمام الحسن بن علی العسکری علیهما السلام (۱)، الشیخ الصدوق (۱)، کتاب فرائد الأصول للشیخ الأنصاری (۱)

الأول: دعوی انصراف الأدلة عن الإخبار بالواسطة.

الثانی: أنه لابد أن یکون للمخبر به أثر شرعی، حتی یصح بلحاظه التعبد به، ولیس للمخبر به فی المقام هذا الأثر، فإن المخبر به بخبر الشیخ هو قول المفید، ولا أثر شرعی لقوله أصلا.

الثالث: دعوی أن الحکم بتصدیق العادل مثبت لأصل إخبار الوسائط، مع أن خبرهم یکون موضوعا لهذا الحکم، فلابد وأن یکون الخبر فی المرتبة السابقة محرزا بالوجدان أو بالتعبد، لیحکم علیه بوجوب تصدیقه، لأن نسبة الموضوع إلی الحکم نسبة المعروض إلی العرض، فلا یعقل أن یکون الحکم موجد الموضوعة، لاستلزامه الدور المحال.

الرابع: أنه یلزم أن یکون الأثر الذی بلحاظه وجب تصدیق العادل نفس تصدیقه، من دون أن یکون فی البین أثر آخر کان وجوب التصدیق بلحاظه، ولا یعقل أن یکون الحکم بوجوب التصدیق بلحاظ نفسه.

هذا، والجواب عن الأول: منع الانصراف، ولو قیل بأن العمدة فی هذا الباب هو بناء العقلاء علی العمل بخبر الواحد، ولابد من إحرازه فی الإخبار مع الوسائط، ومن المعلوم عدم إحرازه، لو لم نقل بثبوت عدمه من جهة أنا نری بالوجدان عدم اعتنائهم بالإخبار مع الوسائط الکثیرة التی بلغت إلی عشرة أو أزید مثلا- فیشکل الأمر فی الأخبار المأثورة عن الأئمة (علیهم السلام)، لاشتمالها علی الوسائط الکثیرة بالنسبة إلینا.

فنقول: إن الواسطة فی تلک الأخبار قلیلة، لأن الواسطة إنما هو بین الشیخ والکلینی والصدوق وبین الإمام (علیه السلام)، ومن الواضح قلتها، بحیث لا یتجاوز عن خمس أو ست، وأما الواسطة بیننا وبینهم فلا یحتاج إلیها بعد تواتر کتبهم، ووضوح صحة انتسابها إلیهم، کما لا یخفی.

(۴۷۷)

صفحهمفاتیح البحث: المنع (۱)، الوجوب (۱)

وأجیب عن الوجه الثالث: بأن المستحیل إنما هو إثبات الحکم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحکم آخر، فإن هذا بمکان من الإمکان، والمقام یکون من هذا القبیل، فإن الذی یثبت بوجوب تصدیق الشیخ إنما هو خبر المفید، وإذا ثبت خبر المفید بوجوب تصدیق الشیخ یعرض علیه وجوب التصدیق أیضا، وهکذا (۱).

وعن الوجه الرابع تارة: بما فی تقریرات المحقق النائینی من أن هذا الإشکال إنما یتوجه بناء علی أن یکون المجعول فی باب الأمارات منشأ انتزاع الحجیة، أما بناء علی ما هو المختار من أن المجعول فی باب الطرق والأمارات نفس الکاشفیة والوسطیة فی الإثبات فلا إشکال حتی نحتاج إلی التفصی عنه، فإنه لا یلزم شئ مما ذکر، لأن المجعول فی جمیع السلسلة هو الطریقیة إلی ما تؤدی إلیه أی شئ کان المؤدی، فقول الشیخ طریق إلی قول المفید، وقول المفید طریق إلی قول الصدوق، وهکذا إلی أن ینتهی إلی قول زرارة الحاکی لقول الإمام (علیه السلام) (۲).

واخری: بما فی تقریرات المحقق العراقی مما حاصله: أن دلیل الاعتبار – وهو قوله " صدق العادل " مثلا – وإن کان بحسب الصورة قضیة واحدة، ولکنها تنحل إلی قضایا متعددة حسب تعدد حصص الطبیعی بتعدد الأفراد، وبعد فرض انتهاء سلسلة سند الروایة إلی الحاکی لقول الإمام (علیه السلام)، وشمول دلیل وجوب التصدیق له، لکون المخبر به فی خبره حکما شرعیا تصیر بقیة الوسائط ذات

أثر شرعي، فيشملها دليل وجوب التصديق، إذ حينئذ يصير وجوب التصديق

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ١٧٩.

٢ – نفس المصدر ٣: ١٨٠.

(۴٧٨)

صفحهمفاتيح البحث: الشيخ الصدوق (١)، التصديق (١)، دولة العراق (١)، الوجوب (٣)

المترتب على مثل قول الصفار الحاكي لقول الإمام (عليه السلام) أثرا شرعيا له، وهكذا إلى منتهى الوسائط. فكان كل لاحق مخبرا عن موضوع ذي أثر شرعي (١).

وثالثة: بما أفاده المحقق المعاصر في كتاب " الدرر " مما حاصله: أن وجوب تصديق العادل فيما أخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشك تعبدا، بل مفاده جعل الخبر، من حيث إنه مفيد للظن النوعي طريقا إلى الواقع، وعليه لو أخبر العادل بشئ يكون ملازما لشئ له أثر شرعا، إما عادة أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به، ونرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتب عليه.

والسر في ذلك: أن الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، وحينئذ نقول يكفي في حجية خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي، ولا يلزم أن تكون الملازمة عادية أو عقلية، ويكفي ثبوت الملازمة الجعلية، بمعنى أن الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين إخبار العادل، وتحقق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية، ولا تكون قضية " صدق العادل " ناظرة إلى هذه الملازمة، كما لا تكون ناظرة إلى الملازمة العقلية والعادية، بل يكفي في ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة في نفس الأمر، حتى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي (٢)، انتهى.

هذا، ويرد على الجواب الأول: أن جعل الطريقية لابد وأن يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على ما أدى إليه الطريق، وإلا فلا يجوز جعل الطريقية مع عدم ترتب الأثر الشرعي على المؤدى، والمفروض في المقام أن ما أدى إليه الطريق هو قول المفيد، وهو لا يكون موضوعا لشئ من الآثار الشرعية، بناء

١ – نهاية الأفكار ٣: ١٢۴.

٢ – درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٨٨.

(۴٧٩)

صفحهمفاتيح البحث: الأحكام الشرعية (١)، التصديق (١)، الجواز (١)

على جعل الوسطية والكاشفية، كما هو واضح.

وعلى الجواب الثاني: أن ما ذكره من شمول دليل وجوب التصديق لقول الراوي الذي يحكي لقول الإمام (عليه السلام) لكون المخبر به في خبره حكما شرعيا إنما يتم لو ثبت خبره، والكلام إنما هو فيه، إذ المفروض أن خبره لم يثبت وجدانا، فمن أين يشمل له دليل وجوب التصديق؟!

وبالجملة: ففرض الكلام من صدر السلسلة إنما يصح لو ثبت أن الراوي الذي وقع في صدرها أخبر من بعده بتحديث الإمام (عليه السلام) له، والكلام إنما هو في ثبوته، كما لا يخفى.

وعلى الجواب الثالث – مضافا إلى أنه لم يدل دليل على الملازمة التي ادعاها –: أن المخبر به، وهو قول المفيد في المثال لا يكون مترتبا عليه الأثر الشرعي، حتى يجب تصديق الشيخ فيما أخبره بلحاظ ذلك الأثر. وتوهم أن قول المفيد يترتب عليه بعض الآثار، وهو صحة النسبة إليه، وعدم كون إسناده إليه من القول بغير العلم، فلا مانع من أن يكون وجوب التصديق بلحاظ ذلك الأثر، مدفوع بأن قول المفيد بلحاظ هذا الأثر إنما يكون من الموضوعات الخارجية التي لا تثبت إلا بالبينة، ولا يكفي فيه قول العادل الواحد، كما هو واضح.

والتحقيق في هـذا المقام – بعـد عدم رفع الإشـكال بما ذكره الأعلام، كما عرفت – أن يقال: إن أصل الإشـكال، وكذا الجوابات كلها من الأمور العقليـة الخارجة عن فهم العرف، الذي هو الملاك والمرجع في معنى الآية ونظائرها من الأدلة، فإنه لاشك في أنه لو ألقي عليهم هذا الكلام، وهو حجية قول العادل، ووجوب تصديقه فيما أخبره لا يفهمون من ذلك الفرق بين الإخبار بلا واسطة أو معها، ولا ينظرون في الإخبار مع الواسطة إلى الوسائط أصلا، بل

(۴۸۰)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب الإرشاد للشيخ المفيد (۱)، يوم عرفة (۱)، الوجوب (۳)

منها: آية النفر

يقولون في المثال بأن العادل أخبر بأن الإمام (عليه السلام) قال كذا أو فعل كذا، وإن كان العادل الذي وقع في منتهى السلسلة لم يخبر بقول الإمام (عليه السلام)، بل المخبر به بخبره هو إخبار العادل الذي حدثه.

ومن هنـا يعلم: أن المخبر به بخبر هـذا العـادل وإن كان من الموضوعات، ولا يكفي في ثبوتها إلا البينـة إلا أنه حيث لا يكون في نظر العرف منظورا مستقلا، بل منظورا آليا فيكفي في ثبوته إخبار عادل واحد.

منها: آيـة النفر ومن الآيات التي اسـتدل بها على حجيـة خبر الواحد آية النفر: * (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) * (۱).

ولكن الاسـتدلال بها لـذلك في غاية الضـعف، لأن المسـتفاد من لولا التحضيضـية ليس وجوب أصل النفر، بل المقصود بها بملاحظة قوله: * (ومـا كـان المؤمنون لينفروا كافـة) *، وبملاحظـة الآيـات التي قبل هـذه الآيـة هو نفي وجوب نفر المؤمنين كافـة، والنهي عن ذلـك، بمعنى أن مفـاد لولا التحضيضـية هو وجوب التفرقـة والتفكيك، أي لا يجوز للمؤمنين كافـة النفر، وإبقاء رسول الله (صـلى الله عليه وآله وسلم) وحده، فلم لا يكون النافرون طائفة خاصة من المؤمنين.

فـالمراد من الآيـة بحسب الظاهر هو النهي عن النفر العمومي، وليس المقصود منها هو بيان أصل وجوب نفر طائفـة لغايـة التفقه. هـذا، مضافا إلى أن كلمة النفر كما يدل عليه التأمل في سياق الآية وفي موارد استعمالاتها في

۱ – التوبة (۹): ۱۲۲.

(۴۸۱)

صفحهمفاتيح البحث: النهي (۲)، الجواز (۱)، الوجوب (۲)

القرآن الكريم يكون المراد بها النفر للجهاد، لا النفر للتفقه.

وعليه فيتعين أن يكون المراد من الآيـة هو تفقه النافرين بسبب ما يرونه في الجهاد من السـفرة الإلهيـة والإمدادات الغيبية وقوة الإيمان وإنـذار القـوم الـذين هم الكفـار الموجودون في المدينـة، لعلهم يحـذرون ويـدخلون في دين الله، أو يصون الإسـلام والمسـلمون من شرورهم. ويؤيـد ذلك رجوع الضـمير في " ليتفقهوا " أو ما بعـده إلى النافرين المذكورين في الآية، ولا وجه للرجوع إلى المتخلفين، بعد عدم كونهم مذكورين، وأيضا لا يناسب الإنذار والحذر بالإضافة إلى المجاهدين، أصلا.

وإلى أن التفقه يحتمل أن يكون المراد به التفقه في الأصول الاعتقاديـة، لا الأحكام الفرعيـة، كما يشـهد بـذلك الروايات الكثيرة التي استدل فيها بالآية الشريفة لأصل الإمامة (۱).

وعلى تقـدير أن يكون المراد به الأـعم من التفقه في الأحكـام الفرعيـة فالظـاهر أن المراد بقوله " لينـذروا " هو إنـذار كـل واحـد من المتفقهين النـافرين أو المتخلفين – على اختلاـف التفسـيرين – جميـع قومهم، وحينئـذ فلاـ يـدل على وجوب تصـديق كـل واحـد من المنذرين، وعلى تقدير وجوب تصديقه ينحصر ذلك بالمتفقه المنذر، لا كل من تحمل الحديث، وإن لم يكن فقيها.

هـذا كله، مضافا إلى المنع من كون الحـذر واجبا، وعلى تقـدير وجوبه لا دليل على كون المراد بالحـذر هو الحذر العملى الراجع إلى العمل بقول المنـذر، بل الظاهر هو التحـذر القلبى والخوف والخشـية، فيكون المقصود لينـذروا قومهم بالموعظة والإيعاد، حتى يخافوا من عذاب الله، ويعملوا بوظائفهم.

١ – الكافى ١: ٣٧٨ – ٣٨٠ / ١ – ٣.

(۴۸۲)

صفحهمفاتيح البحث: القرآن الكريم (١)، الخوف (١)، الشهادة (١)، الوجوب (١)

الدليل الثانى: الأخبار

وكيف كان فالآية الشريفة بعيدة عن الدلالة على حجية خبر الواحد بمراحل. ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقق النائينى على ما فى تقريراته فى تقريب دلالة الآية على حجية خبر الواحد (١)، فراجع.

الـدليل الثانى: الأخبار هـذا، وقـد اسـتدل على حجيـة خبر الواحد بالأخبار الكثيرة، وتقريب الاسـتدلال بها – كما أفاده فى " الكفاية " وتبعه فى " الدرر – " أن هذه الأخبار وإن لم يكن متواترة لفظا ومعنى إلا أنها متواترة إجمالا، ضـرورة أنه يعلم إجمالا بصدور بعضها منهم (عليهم السلام)، ومقتضى ذلك وإن كان حجية خبر دل على حجيته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم (٢).

هـذا، ولكن لا يخفى: أن ذلك مجرد فرض، وإلا فالظاهر أنه لا يكون بين الأخبار ما كان جامعا لشـرائط الحجيـة، وكان مدلوله حجية خـبر الواحـد بنحـو الإطلاـق، مضافا إلى أن إثبـات التـواتر – ولو إجمالاـ – مشـكل، لأـن من شـرط التواتر أن يكون متواترا فى جميع الطبقات، مع أنه ليس الأمر فى المقام كـذلك، لأن هـذه الأخبار كلها مـذكورة فى الجوامع الأربعـة للأعاظم الثلاثة، فينحصـر الناقلون فيهم، مـع أن الواضـح عـدم ثبـوت التـواتر بقـولهم. وأمـا غيرهـا من الجوامـع فلم يثبت صـحة إسـنادها إلى مؤلفيهـا على نحـو التـواتر، كالجوامع الأربعة، كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى أن أخص تلك الأخبار مضمونا هو ما يدل على إرجاع

١ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ١٨٥.

٢ – كفاية الأصول: ٣۴۶ – ٣۴٧، درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٣٩٢.

(۴٨٣)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

السائل إلى زرارة فى تعلم الأحكام، وأخـذ معالم الـدين، وهو يشـتمل على خصوصـيتين: أحـدهما كون من يؤخذ عنه ذلك فقيها فى الدين كزرارة، وثانيهما:

أن الأخذ منه إنما هو من دون واسطة.

ومن المعلوم: أنه لا يمكن إلغاء شئ من الخصوصيتين، وإن كانت خصوصية كونه زرارة ملغاة قطعا.

هـذا، ويمكن تقريب الاسـتدلال بالإخبار لحجية خبر الواحد بوجه آخر، وهو أن يقال: إنه لا إشـكال فى ثبوت بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد فى الجملة – لو لم نقل بثبوته على العمل به مطلقا، كما سنحققه – وحينئذ فنقول:

يوجـد فى تلك الأخبار الكثيرة ما يدل على حجية خبر الواحد مطلقا، فإنه يثبت ببناء العقلاء حجية ذلك الخبر الذى مدلوله هو حجية الخبر مطلقا، ولا يلزم الدور، ولا يحتاج إلى إثبات التواتر، كما هو واضح.

وهـذا الخبر هو ما رواه الكلينى عن محمـد بن عبـد الله الحميرى ومحمد بن يحيى جميعا عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أحمد بن

إسحاق قال: سألت أبا محمد (عليه السلام)، وقلت: من أعامل، وعمن آخذ، وقول من أقبل؟

فقال ": العمرى وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان، وما قالا لك فعنى يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان " ... الحديث (١).

فإنه لا إشكال فى كون مثل هذا السند العالى الذى يكون كل رواته مذكى بتذكية عدلين، بل عدول مورد البناء العقلاء قطعا، وحينئذ فيجب الأخذ به، وبه يثبت حجية قول الثقة المأمون مطلقا، كما لا يخفى.

١ - الكافى ١: ٣٢٩ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ۴.

(۴٨۴)

صفحهمفاتيح البحث: عبد الله بن جعفر الطيار بن أبى طالب عليه السلام (١)، محمد بن عبد الله الحميرى (١)، أحمد بن إسحاق (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء

الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء هذا، وأما الاستدلال بالإجماع على حجية خبر الواحد فمخدوش من وجوه لا يخفى على المتأمل.

نعم، استمرار سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد فى أمور معاشهم وسياساتهم دليل قطعى على حجية أخبار الآحاد لو لم يردع عنه الشارع، وهو العمدة فى هذا الباب، إذ قد عرفت عدم تمامية الأدلة الثلاثة المتقدمة.

ولا يخفى: أن ذلك إنما هو فى مقام المحاجة، وأما الأغراض الشخصية الجزئية فيمكن أن لا يعملوا فيها بأخبار الآحاد، كما نراه بالوجدان، ولكن ذلك لا يضر بما نحن بصدده، فإن الغرض إثبات حجية خبر الثقة فى مقام الاحتجاج، فإنه لا شبهة فى أنه لو أمر المولى عبده بشئ، وأعلمه على ذلك بتوسط ثقة لا يكون للعبد الاعتذار لدى المخالفة بأن المولى لم يبينه لى، وأن الواسطة كان جاريا فيه احتمال الكذب، كما هو واضح.

نعم، يبقى فى المقام إثبات عدم الردع عن هذه السيرة المستمرة، فنقول: قد يستدل لثبوت الردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. هذا.

وأجاب عن ذلك فى " الكفاية " بأنها لو كانت رادعة يلزم الدور (١).

ولكن قد عرفت عدم لزومه بوجه، وأن التحقيق عدم جواز الاستدلال بها، لأن ظاهرها أيضا ظنى، فيلزم من جواز الاستدلال بها عدمه، وهو محال.

مضافا إلى أنك عرفت: أن المقصود بالعلم فى الآية هى الحجة المعتبرة، وخبر الواحد منها قطعا، ضرورة أنه لم تصر الآية بعد نزولها سببا لتعطيل الأسواق

١ - كفاية الأصول: ٣۴٨.

(۴٨۵)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (٣)، الكذب، التكذيب (١)، الجواز (٢)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (١)

وأمور الناس أصلا، وليس ذلك إلا لكون المقصود من الآية - على ما هو المتفاهم منها بنظر العرف - هو ما عدا الدليل المعتبر العلمى أو الظنى، كما هو واضح.

ثم إنه أفاد المحقق الخراسانى فى هامش " الكفاية " كلاما حاصله: أن خبر الثقة حجة، ولو قيل بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به، وتقييده بها، وذلك لأجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

ودعوى أنه لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإن دليل اعتبارها مغيى بعدم الردع عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، مدفوعة بأن الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها، ورضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها فى زمان مع إمكانه.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا ـ كحال الخاص المقدم والعام المؤخر فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام (۱)، انتهى.

هذا، ولكن يرد عليه: – مضافا إلى أنه لم يعلم أن المتشرعة كانوا قبل نزول الآيتين يعملون بخبر الواحد فى الأمور الشرعية، حتى كان عدم الردع عنها دليلا على الإمضاء وذلك لكون المسلمين كانوا قليلين غير محتاجين إلى العمل بخبر الواحد، لانفتاح باب العلم لهم، وهو السؤال عن شخص النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) – أن الاستصحاب يكون مدرك حجيته خبر الواحد، فكيف يستدل لها بالاستصحاب، كما لا يخفى.

۱ – كفاية الأصول: ۳۴۹، الهامش ۱.

(۴۸۶)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (۱)، الحج (۱)، كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراسانى (۱)

المقصد الثامن مبحث البراءة

صفحه(۴۸۷)

المقصد الثامن: مبحث البراءة تمهيد: تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول

تمهيد تمهيد تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول اعلم: أنه قد جرت عادتهم فى أول مبحث القطع بتقسيم حالات المكلف، من حيث إنه قد يحصل له القطع بالحكم، وقد يحصل له الظن به، وقد يحصل له الشك فيه، ثم ذكر مجارى الأصول، ولكن لا يخلو شئ من التقسيمات وكذا بيان مجارى الأصول من المناقشة والإشكال، ويظهر ذلك بملاحظة ما سنحققه.

فنقول: المكلف إما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعى الفعلى تفصيلا أو إجمالا ـ وإما أن لا يحصل له ذلك، وعلى الثانى: إما أن يكون قاطعا بقيام الأمارة المعتبرة على الحكم الواقعى تفصيلا أو إجمالا أو لا يكون كذلك، وعلى الثانى: إما أن يقوم الحجة المعتبرة بالنسبة إلى الواقع وإما أن لا يقوم، بل يكون شاكا فى الواقع أو ظانا به من غير قيام أمارة معتبرة ولا حجة شرعية.

فالأول: هو مبحث القطع، وقد عرفت أنه لا ـ فرق فيه بين القطع التفصيلى والإجمالى أصلا، فإنه كما يكون القطع التفصيلى بالحكم الواقعى الفعلى حجة وموجبا لتنجزه، من غير افتقار إلى جعل الحجية له، وكذا لا يجوز جعل حكم

(۴۸۹)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، الحج (۱)، الظنّ (۱)، الجواز (۱)

على خلافه، كذلك القطع الإجمالى بالحكم الفعلى يكون حجة موجبا لتنجزه، ولا يعقل الترخيص بخلافه، فإنه لو علم إجمالا بأن قتل النبى المردد بين جمع كثير مهدور الدم يكون محرما بالحرمة الفعلية التى لا يرضى المولى به أصلا لا يجوز له ارتكاب قتل واحد من تلك الجماعة، وكذا لا يجوز الترخيص من المولى، فإنه لا يجتمع مع الحرمة الفعلية، كما هو واضح.

وبالجملة: فلا فرق فى أحكام القطع بين القطع التفصيلى والإجمالى قطعا، فلابد من إدخاله فيه.

والثانى: هو مبحث الظن، وقد عرفت أنه لا ـ فرق فيه أيضا بين أن يعلم تفصيلا بقيام الأمارة المعتبرة، وبين أن يعلم إجمالا ـ بقيامها. والقسم الثانى هو مبحث الاشتغال المعروف بينهم، الذى يذكرونه عقيب مبحث البراءة، فإن الظاهر أن المراد منه هو العلم الإجمالى بقيام الأمارة على التكليف من إطلاق دليل أو غيره، لما عرفت من أنه لا ـ مجال لتوهم الإشكال فى حجية العلم الإجمالى المتعلق

بالتكليف الفعلی، وكونه منجزا، بحيث لا يجوز الترخيص بخلافه.

وحينئذ فيكون مبحث الاشتغال من مباحث الظن.

والثالث: هو مبحث الاستصحاب، لأنه حجة على الواقع، وإن لم يكن أمارة عليه.

والرابع: هو مبحث البراءة، ومن هنا ظهر: أن الوضع الطبيعی يقتضی تأخير مبحث البراءة عن جميع المباحث، وكذا إدراج البحث عن الاشتغال فی مباحث الظن. نعم، للاشتغال حظ من مبحث الاستصحاب، وهو ما لو كان المستصحب المعلوم مرددا بين شيئين أو أشياء، كما لا يخفی.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لا إشكال فی تقدم القطع بقسميه على غيره من

(۴۹۰)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۳)، القتل (۲)، الحج (۲)، الظنّ (۲)، الجواز (۳)، الجماعة (۱)

الأمارات والأصول، ولا مجال لها معه، أما القطع التفصيلی فتقدمه عليها واضح، لأنها أمور تعبدية مجعولة للشاك الذی لا يعلم بالواقع، وأما القطع الإجمالی فلما عرفت من أنه حجة عقلية موجبا لتنجز التكليف، بحيث لا يعقل الترخيص فی تركه، فلا مجال معه من التعبد الذی مورده صورة الشك وعدم العلم.

وأما تقدم الأمارات على الأصول فنقول: أما تقدمها على الاستصحاب فربما يشكل وجهه لو كان المراد باليقين الذی ورد فی أخبار لا تنقض هو اليقين القطعی الوجدانی الذی لا يحتمل معه الخلاف، لأن مفاد هذه الأخبار حينئذ أن نقض اليقين بالشك حرام إلى أن يحصل اليقين الوجدانی، بخلاف اليقين الأول.

ومن المعلوم: أن الأمارات التی جلها، بل كلها حجج عقلية ثابتة ببناء العقلاء - كما عرفت - لا تكون مفيدة لليقين، ولم يكن عملهم على طبقها من باب أنه يقين، ضرورة أن الطريق عندهم لا يكون منحصرا بالقطع، وليس ذلك من جهة تنزيل سائر الطرق منزلة الطريقة العلمية أصلا، كما يظهر ذلك بمراجعتهم.

وحينئذ فيقع التعارض بحسب الظاهر بين دليل اعتبار الأمارة وبين أخبار لا تنقض، لأن مفاده التعبد بثبوت الطهارة مثلا لو شهدت البينة بها، ومفادها حرمة نقض اليقين بالنجاسة ما دام لم يحصل يقين وجدانی بالطهارة. وحينئذ فيشكل وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب.

هذا، ويحتمل قويا أن يكون المراد باليقين فی أخبار الاستصحاب هی الحجة والدليل، فمعناها حينئذ حرمة نقض الحجة بمجرد الشك، بل الواجب نقضها بحجة أخرى، ولا يجوز رفع اليد عن الحجة بلا حجة، وحينئذ فالوجه

(۴۹۱)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۲)، الحج (۳)، الجواز (۱)، الطهارة (۱)

فی تقدم الأمارات عليه واضح، لأن الأمارات حجة شرعية - تأسيسا أو إمضاء - فيجوز رفع اليد بها عن اليقين السابق، لأن مقتضی أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض الحجة ما لم تحصل حجة على خلافها، وأدلة اعتبار الأمارات تثبت الحجة المعتبرة، فتكون واردة عليها.

هذا، ويشهد لما ذكرنا: من أن اليقين ليس المراد به اليقين الوجدانی، بل الحجة والدليل ملاحظة نفس أخبار الاستصحاب، والتأمل فيها، فإنه قد حكم الإمام (عليه السلام) فی صحيحة زرارة الأولى، الواردة فی الوضوء (۱) بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، مع أن اليقين الوجدانی بالطهارة لا يتفق إلا نادرا، لأن العلم الجزمی بكون الوضوء الصادر من الإنسان قد صدر جامعا لجميع ما اعتبر فيه فی غاية القلة، بل لولا قاعدة الفراغ لأشكل الأمر بسبب ذلك، ومع ذلك قد حكم الإمام (عليه السلام) بجريان استصحاب الطهارة، وليس ذلك إلا لكون المراد من اليقين ليس ما اصطلح عليه العلماء، وهو ما يقابل الظن والشك والوهم، كما هو واضح.

ونظير ذلك ما وقع فى صحيحته الثانية (٢) من حكم الإمام (عليه السلام) بجريان الاستصحاب فيما لو ظن إصابة الدم أو المنى الثوب، مع عدم اليقين بذلك، معللا ب " أنك كنت على يقين من طهارتك، " مع أن اليقين الوجدانى والعلم الجزمى بطهارة الثوب مما لا يتفق إلا نادرا.

وكذلك صحيحته الثالثة الواردة فى عدة أحكام الشكوك: منها

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٣: ٤٧٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١، الحديث ١.

(٤٩٢)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (٢)، الظنّ (٢)، الوضوء (٢)، الطهارة (٣)، كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسى (٢)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (٢)

قوله (عليه السلام "): وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام، فأضاف إليها أخرى، ولا شئ عليه، ولا ينقض اليقين بالشك (" ١)، فإن التعبير بقوله:

"وقد أحرز الثلاث " دليل على أن المراد باليقين ليس إلا الإحراز، فتأمل. وكيف كان فالظاهر - خصوصا بملاحظة ما ذكرنا، وكذا سائر الموارد التى يستفاد منها هذا المعنى - أن المراد باليقين فى أخبار لا تنقض ليس إلا الحجة، وحينئذ فتكون أدلة الأمارات واردة عليها، كما لا يخفى.

هذا، ومن هنا يظهر وجه تقدم الأمارات على أصالة البراءة التى مدركها إما مثل حديث الرفع، وإما حكم العقل. فعلى الأول فالظاهر أن المراد ب " ما لا يعلمون " الوارد فيه ليس إلا ما يعم الحجة عليه، ومن الواضح أن أدلة الأمارات يثبت حجيتها، كما أن مدركه لو كان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون الأمارات متقدمة عليه أيضا، لأنها بيان قام الدليل على اعتبارها.

وأما تقدم الاستصحاب على أصل البراءة، فإن كان مدركها حكم العقل بقبح العقاب، من دون بيان فواضح، لأن أدلة الاستصحاب الدالة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين بيان وحجة للمولى على العبد، كما هو واضح.

وأما لو كان مدركها هو مثل حديث الرفع فلأن مفاد أدلة الاستصحاب تنزيل الشك المسبوق باليقين بمنزلة اليقين، لكونه أمرا مستحكما مبرما لا ـ ينبغى أن ينقض بالشك الذى لا ـ يكون كذلك على ما هو التحقيق من أن المراد باليقين ليس المتيقن، فإنه لا يناسب النقض بالشك، كما لا يخفى. وحينئذ فتكون أدلة

١ - الكافى ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل فى الصلاة، الباب ١١، الحديث ٣.

(٤٩٣)

صفحهمفاتيح البحث: الحج (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)، الصّلاة (٢)

الاستصحاب حاكمة على مثل حديث الرفع (١)، لأن مدلوله رفع ما لا يعلم، وهى تدل على تنزيل الشك منزلة العلم، وتحكم بكونه علما فى عالم التشريع.

وإن شئت قلت: إن المراد ب " ما لا ـ يعلمون - " كما عرفت - هو مالم يقم الحجة عليه، ولا شبهة فى أن أدلة الاستصحاب حجة ودليل، فتكون متقدمة عليه، كما هو واضح، ولعله سيجئ التكلم فى هذا المقام فى مبحث الاستصحاب.

١ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

(٤٩٤)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الحج (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

أدلة الأصوليين على البراءة

أدلة الأصوليين على البراءة حول أدلة الأصوليين على البراءة إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو التكلم فى البراءة، فنقول:

قد استدل على البراءة بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الآيات منها: قوله تعالى: * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) * (١).

وقد اورد على التمسك به تارة: بأن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة (٢).

واخرى: بأن نفى فعلية التعذيب أعم من نفى الاستحقاق (٣).

وثالثة: بأن مفادها أجنبى عن البراءة، فإن مفادها الإخبار بنفى التعذيب

١ – الإسراء (١٧): ١٥.

٢ – فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٣ – الفصول الغروية: ٣٥٣ / السطر ٧.

(٤٩٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، البعث، الإنبعاث (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

الدليل الأول: الآيات

أدلة الأصوليين على البراءة حول أدلة الأصوليين على البراءة إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو التكلم فى البراءة، فنقول:

قد استدل على البراءة بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الآيات منها: قوله تعالى: * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) * (١).

وقد اورد على التمسك به تارة: بأن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة (٢).

واخرى: بأن نفى فعلية التعذيب أعم من نفى الاستحقاق (٣).

وثالثة: بأن مفادها أجنبى عن البراءة، فإن مفادها الإخبار بنفى التعذيب

١ – الإسراء (١٧): ١٥.

٢ – فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٣ – الفصول الغروية: ٣٥٣ / السطر ٧.

(٤٩٥)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، البعث، الإنبعاث (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)

قبل إتمام الحجة، كما هو حال الأمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم، من حيث إنه مشتبه، فهى أجنبية عما نحن فيه (١).

وأنت خبير بعدم تمامية شئ من هذه الإيرادات.

أما الأول: فلأن الآية إنما وقعت فى ذيل الآيات الواردة فى القيامة، ولا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بنفى العذاب الدنيوى بالنسبة إلى الأمم السالفة. وحينئذ فيكون المراد بالتعذيب المنفى هو العذاب الأخروى، كما أن المراد ببعث الرسول ليس مجرد بعثه، ولو لم

يكن مأمورا بالتبليغ، كما يدل على ذلك - مضافا إلى أنه هو المتفاهم منه - ذكر الرسول، لا النبى، بل المراد به أن البعث لأجل التبليغ وإتمام الحجة إنما يكون غاية لعدم التعذيب.

ومن هنا يظهر: أنه لو بلغ بعض الأحكام دون بعض، أو بلغها إلى أهل بلد خاص دون سائر البلدان، أو بلغها إلى جميع البلدان فى عصره، ثم لم يبلغ إلى الأعصار المتأخرة، لأجل الموانع والحوادث يفهم من الآية عدم التعذيب بالنسبة إلى التكليف الذى لم يبلغه أصلا، أو الشخص الذى لم يصل إليه، وحينئذ فالآية ظاهرة، بل صريحة فى نفى العذاب بالنسبة إلى ما لم يصل إلى المكلف.

هذا، ولو سلم ظهورها فى الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، واختصاصها بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة فنقول: يستفاد منه البراءة فى المقام حينئذ بطريق أولى، إذ لو كان التعذيب الدنيوى مع كونه يسيرا محدودا بمكان لا يصدر منه تعالى إلا بعد بعث الرسول وإتمام الحجة فالعذاب الأخروى الذى لا يمكن قياسه مع العذاب الدنيوى، لا من حيث الكم، ولا من حيث الكيف

۱ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۳۳۳.

(۴۹۶)

صفحهمفاتيح البحث: البعث، الإنبعاث (۲)، العذاب، العذب (۴)

لا يصدر منه تعالى إلا بعد ذلك بطريق أولى، كما لا يخفى.

وأما الثانى: فلأنه ليس المقصود فى المقام إثبات نفى الاستحقاق، بل يكفينا مجرد ثبوت المؤمن عن العذاب، وإن كان أصل الاستحقاق ثابتا.

وأما الثالث: فيظهر الجواب عنه مما ذكرناه فى الجواب عن الإيراد الأول.

هذا، ويبقى فى الآية أنه لو ثبت بدليل وجوب الاحتياط لا يكون التعذيب حينئذ تعذيبا قبل بعث الرسول، حتى لا يناسب مقامه - جل شأنه - كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: * (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) * (۱).

ويقع الكلام فيه فى مقامين: أحدهما فى إمكان دلالته على المقام، ثانيهما فيما هو ظاهره.

أما المقام الأول: فلا إشكال فى أنه لو كان المراد من التكليف هو التكليف الفعلى، ومن الموصول هو التكليف الفعلى أيضا أو أعم منه ومن المال وغيره يلزم المحال، لأنه يصير معناه حينئذ: أن التكليف الفعلى لا يتحقق إلا بعد إيصال التكليف الفعلى، فيكون اتصافه بالفعلية مشروطا بإيصاله متصفا بها، وهذا دور صريح.

وكذا يلزم ذلك لو كان المراد من كليهما هو التكليف الشأنى، وأما لو كان المراد بالأول هو التكليف الفعلى وبالموصول هو التكليف الشأنى فلا يلزم المحال بوجه، كما أنه لو كان المراد من قوله: * (لا يكلف الله) * هو عدم إيقاعه تعالى نفسا فى الكلفة والمشقة، لا التكليف المصطلح فلا مانع من أن يكون المراد بالموصول هو التكليف الفعلى. وحينئذ يصير معنى الآية: أنه تعالى لا يوقع نفسا

۱ - الطلاق (۶۵): ۷.

(۴۹۷)

صفحهمفاتيح البحث: العذاب، العذب (۱)، الوجوب (۱)

فى المشقة إلا من قبل التكاليف الواقعية الفعلية التى بلغها إلى المكلف.

وحينئذ فيدل على نفى وجوب الاحتياط أيضا، لأنه لو فرض وجوب الاحتياط يلزم إيقاع المكلف فى الكلفة من قبل التكاليف المجهولة التى لم تصل إلى المكلف، ضرورة أن إيجاب الاحتياط ليس إلا لرعاية حفظ الواقع، ولا يكون وجوبه إلا طريقيا، فلا يقال بأن الآية لا تنافى وجوب الاحتياط، لأنه تكليف واصل إلى المكلفين، فلا مانع من وقوع المكلف فى المشقة من ناحيته، فتدبر.

ثم إنه لو أريد بالموصول فى الآية أعم من التكليف فالظاهر أنه مما لا يمكن، لأنه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلا على وجه

تعلق الفعل بـالمفعول المطلق، كمـا أن تعلقه بالمـال أو بمطلق الشـئ إنمـا يكون على وجه تعلقه بالمفعول به، وهـذان الوجهان مما لا يمكن فرض الجـامع القريب بينهمـا، لأن المفعول به لابـد وأن يكون مفروض التحقق قبل ورود الفعل عليه، والمفعول المطلق إنما هو من شؤون الفعـل وأنواعه، ولاـ جامع بين ما يقع عليه الفعل وبين ما هو مأخوذ من نفس الفعل. وإن شـئت قلت فى المقام بعـدم الجامع بين التكليف والمكلف به.

هذا، وأجيب عن ذلك بوجوه:

منهـا: مـا أفاده المحقق النائينى على ما فى التقريرات من أن إرادة العموم من الموصول لا يسـتلزم أن يكون المراد من الموصول الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتـوهم أن المفعـول به لابـد وأن يكـون له نحـو وجـود وتحقـق فى وعـائه قبـل ورود الفعـل عليه ممنـوع بـأن المفعول المطلق النوعى والعددى يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية، مثلا الوجوب وإن كان وجوده بنفس الإيجاب

(۴۹۸)

صفحهمفاتيح البحث: الوجوب (۲)

والإنشـاء إلاـ أنه باعتبـار مـا له من المعنى الاـسم المصـدرى يصـح تعلق التكليف به. نعم، الوجوب بالمعنى المصـدرى لا يصـح تعلق التكليف به (۱).

هـذا، ولاـ يخفى مـا فيه، فـإن المعنى الاـسم المصـدرى هو مـا يحصل من المصـدر، ويتحقق منه، فيكون فى الرتبـة المتأخرة عن نفس المصدر، وحينئذ فكيف يعقل فرض وجود له قبيل المصدر، ثم إيقاعه عليه، كما هو واضح.

ومنها: ما أفاده المحقق العراقى من أن هذا الإيراد إنما يرد فى فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، وإلا فبناء على استعمال الموصول فى معناه الكلى العام، وإرادة الخصوصـيات من دوال اخر خارجيـة فلا يتوجه محـذور، لا من طرف الموصول، ولا فى لفظ الإيتاء، ولا فى تعلق الفعل بالموصول، لأنه لم تسـتعمل الموصول والإيتاء إلا فى المعنى الكلى، وإفادة الخصوصـيات إنما هى بدوال اخر. وكذلك تعلق الفعل بالموصول ليس إلا نحو تعلق واحد. ومجرد تعدده بالتحليل لا يقتضـى تعدده بالنسبة إلى الجامع (۲)، انتهى ملخصا.

وأنت خبير بأنه بعد فرض عدم وجود الجامع القريب بين خصوصيات الموصول كيف يمكن أن يقال بأنها مستعملة فى المعنى العام.

نعم، الإيتـاء مسـتعمل فى معنـاه، وهو الإعطـاء، وهو أمر كلى جـامع بين الإعطاء والإقـدار والإعلام، وبعـد عـدم وجود الجامع لا يكون النسبة أيضا متعلقة به، حتى يقال بأن تعددها إنما هو بالتحليل.

أما المقام الثانى: – بحسب مقام الإثبات والاستظهار – فدعوى ظهور

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۳۳۱ – ۳۳۳.

۲ – نهاية الأفكار ۳: ۲۰۲.

(۴۹۹)

صفحهمفاتيح البحث: دولة العراق (۱)

الدليل الثانى: الأخبار

الآيـة فيه ممنوعة، والذى يدفع الإشـكال: أن ظاهر الآية – بقرينة ما قبلها وما بعدها – ينافى الحمل على التكليف، وكونها بمنزلة كبرى كليـة لاـ يوجب شـمولها للتكليف، بـل الظـاهر أن مفادهـا هو مفـاد قوله تعـالى: * (لاـ يكلف الله نفسـا إلاـ وسـعها) * (۱)، فلاـ مجال للاستدلال بها على المقام، كما لا يخفى.

الدليل الثاني: الأخبار منها: حديث الرفع (۲)، حيث عد فيه " ما لا يعلمون " من جملة التسعة المرفوعة. وتحقيق الكلام في مفاد الحديث الشريف يتم برسم أمور:

الأمر الأول: في معنى الرفع فنقول: ذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع، ولا يلزم من ذلك مجاز، ولا يحتاج إلى عناية أصلا، قال في توضيحه ما ملخصه: إن استعمال الرفع وكذا الدفع لا يصح إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشئ لكان موجودا في وعائه المناسب له، لوضوح أن كلا منهما لا يرد على ما يكون معدوما في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، ويفترق الرفع عن الدفع بأن استعمال الرفع إنما يكون غالبا في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة، والدفع يستعمل غالبا في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى بوجود

۱ - البقرة (۲): ۲۸۶.

۲ - التوحيد: ۳۵۳ / ۲۴، وسائل الشيعة ۱۵: ۳۶۹، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ۱.

(۵۰۰)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي (۱)

منها: حديث الرفع

الآية فيه ممنوعة، والذي يدفع الإشكال: أن ظاهر الآية - بقرينة ما قبلها وما بعدها - ينافي الحمل على التكليف، وكونها بمنزلة كبرى كلية لا يوجب شمولها للتكليف، بل الظاهر أن مفادها هو مفاد قوله تعالى: * (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) * (۱)، فلا مجال للاستدلال بها على المقام، كما لا يخفى.

الدليل الثاني: الأخبار منها: حديث الرفع (۲)، حيث عد فيه " ما لا يعلمون " من جملة التسعة المرفوعة. وتحقيق الكلام في مفاد الحديث الشريف يتم برسم أمور:

الأمر الأول: في معنى الرفع فنقول: ذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع، ولا يلزم من ذلك مجاز، ولا يحتاج إلى عناية أصلا، قال في توضيحه ما ملخصه: إن استعمال الرفع وكذا الدفع لا يصح إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشئ لكان موجودا في وعائه المناسب له، لوضوح أن كلا منهما لا يرد على ما يكون معدوما في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، ويفترق الرفع عن الدفع بأن استعمال الرفع إنما يكون غالبا في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة، والدفع يستعمل غالبا في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى بوجود

۱ - البقرة (۲): ۲۸۶.

۲ - التوحيد: ۳۵۳ / ۲۴، وسائل الشيعة ۱۵: ۳۶۹، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ۱.

(۵۰۰)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب وسائل الشيعة للحر العاملي (۱)

وفيه أمور: الأمر الأول: في معنى الرفع

الآية فيه ممنوعة، والذي يدفع الإشكال: أن ظاهر الآية - بقرينة ما قبلها وما بعدها - ينافي الحمل على التكليف، وكونها بمنزلة كبرى كلية لا يوجب شمولها للتكليف، بل الظاهر أن مفادها هو مفاد قوله تعالى: * (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) * (۱)، فلا مجال للاستدلال بها على المقام، كما لا يخفى.

الدليل الثاني: الأخبار منها: حديث الرفع (۲)، حيث عد فيه " ما لا يعلمون " من جملة التسعة المرفوعة. وتحقيق الكلام في مفاد

الحديث الشريف يتم برسم أمور:

الأمر الأول: فى معنى الرفع فنقول: ذكر المحقق النائينى - على ما فى التقريرات - أن الرفع فى الحديث بمعنى الدفع، ولا يلزم من ذلك مجاز، ولا يحتاج إلى عناية أصلا، قال فى توضيحه ما ملخصه: إن استعمال الرفع وكذا الدفع لا يصح إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشئ لكان موجودا فى وعائه المناسب له، لوضوح أن كلا منهما لا يرد على ما يكون معدوما فى حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، ويفترق الرفع عن الدفع بأن استعمال الرفع إنما يكون غالبا فى المورد الذى فرض وجوده فى الزمان السابق أو فى المرتبة السابقة، والدفع يستعمل غالبا فى المورد الذى فرض ثبوت المقتضى بوجود

١ - البقرة (٢): ٢٨۶.

٢ - التوحيد: ٣۵٣ / ٢۴، وسائل الشيعة ١۵: ٣۶٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ۵۶، الحديث ١.

(۵٠٠)

صفحهمفاتيح البحث: كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

شئ قبل إشغاله لصفحة الوجود، فيكون الرفع مانعا عن استمرار الوجود، والدفع مانعا عن تأثير المقتضى.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة، فإن الرفع فى الحقيقة يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو فى المرتبة اللاحقة، لأن بقاء الشئ كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء. فالرفع فى مرتبة وروده على الشئ إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء، وإن كان رفعا باعتبار الوجود السابق. فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى رعاية علاقة المجاز أصلا (١)، انتهى.

وأنت خبير بما فيه، لأن صدق عنوان الدفع على مورد الرفع باعتبار كونه دافعا عن تأثير المقتضى فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة لا يوجب اتحاد الاعتبارين ووحدة العنوانين فى عالم المفهومية، فإن اعتبار الرفع إنما هو إزالة الشئ الموجود فى زمان أو مرتبة عن صفحة الوجود، واعتبار الدفع إنما هو المنع عن تأثير العلة المبقية فى الآن اللاحق، وصدق عنوان الدفع على محل الرفع باعتباره لا يوجب اتحاد الاعتبارين.

ألا ترى أن صدق عنوان الضاحك دائما على مورد يصدق عليه الإنسان لا يقتضى اتحاد معنى الضاحك والإنسان، وإن كان التصادق دائميا، فضلا عن المقام الذى لا يكون النسبة إلا العموم والخصوص، لا التساوى، كما هو واضح.

وبالجملة: تصادق العنوانين فى الوجود الخارجى - مطلقا أو فى الجملة - أمر، واتحادهما فى عالم المفهومية أمر آخر. وحينئذ فمع اعترافه بتغاير الاعتبارين لا مجال لدعوى صحة استعمال أحدهما مكان الآخر بلا

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ٣٣۶ - ٣٣٧.

(۵٠١)

صفحهمفاتيح البحث: التصديق (٢)، المنع (١)، الصدق (١)

احتياج إلى رعاية العلاقة والعناية، كما اعترف بذلك فى مبحث الاشتغال، حيث قال: إن استعمال الرفع مكان الدفع أو بالعكس إنما هو بضرب من العناية والتجوز (١).

والتحقيق فى المقام أن يقال: إن الرفع فى الحديث الشريف قد أسند إلى نفس الأفعال التى يتعلق بها التكليف، ولم يكن مسندا إلى نفس الحكم، حتى يحتاج إلى دعوى كون المراد من الرفع هو الدفع، فإن الرفع قد أسند إلى نفس الخطأ والنسيان ونظائرهما. نعم، لا ننكر أن هذا الإسناد يحتاج إلى ادعاء أنه إذا كانت تلك الأمور مما لا يترتب على فعلها المؤاخذة، أو أظهر آثارها أو جميعها فكأنها لا تكون متحققة فى صفحة الوجود.

وبالجملة: فالرفع قد استعمل فى الحديث بمعناه الحقيقى، وهى إزالة الشئ بعد وجوده، لأنه قد نسب إلى العناوين المتحققة فى

الخارج، وهى موجودة ثابتة، وإسناد الرفع إليها إنما هو بأحد الوجوه المحتملة. هذا، ولو قلنا بأن التقدير هو رفع الأحكام والآثار المترتبة على تلك العناوين فيمكن أن يقال بأن الرفع حينئذ أيضا قد استعمل فى معناه الحقيقى، وهو إزالة الحكم بعد ثبوته، لأن أدلة الأحكام شاملة بالعموم أو الإطلاق صورة الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه والجهل، فالرفع إنما يتعلق بتلك الأحكام فى خصوص تلك الصور، فهو بمعنى إزالة الحكم الثابت بالإرادة الاستعمالية فى تلك الموارد، وإن كان بحسب الإرادة الجدية دفعا حقيقة.

كما أن التخصيص إنما يكون تخصيصا بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية الشاملة لمورد التخصيص. وأما بالنظر إلى الإرادة الجدية المقصورة على غيره

١ – نفس المصدر ۴: ۲۲۲.

(۵۰۲)

صفحهمفاتيح البحث: الجهل (١)، النسيان (١)

الأمر الثانى: فى متعلق الرفع

فيكون فى الحقيقة تخصصا، كما أن النسخ إنما يكون نسخا باعتبار ظهور الحكم فى الاستمرار، وإلا ففى الحقيقة لا يكون نسخا، لأن مورده إنما هو ما إذا انتهى أمد الحكم، وإلا فلا يجوز، بل يستحيل.

وبالجملة: فاستعمال الرفع والتخصيص والنسخ إنما هو باعتبار شمول الحكم المجعول قاعدة وقانونا لموارد هذه الأمور، وإلا ففى الحقيقة لا يكون هنا رفع وتخصيص ونسخ، بل دفع وتخصص وانتهاء أمد. فظهر صحة استعمال الرفع فى المقام على كلا التقديرين، وهما تقدير إسناده إلى نفس العناوين، كما هو الظاهر، وتقدير إسناده إلى الأحكام المترتبة عليها، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: فى متعلق الرفع قد عرفت أن ظاهر الحديث إنما هو إسناد الرفع إلى نفس تلك العناوين المذكورة فيه، ومن الواضح أن ذلك يحتاج إلى تقدير، صونا لكلام الحكيم من اللغوية، إذ لا يمكن الحمل على ظاهره. وحينئذ فنقول: إنه قد وقع البحث فى تعيين ما هو المقدر، فقيل: هى المؤاخذة، وقيل: هو أظهر الآثار، وقيل: هو جميع الآثار.

هذا، وذكر المحقق النائينى – على ما فى التقريرات – أنه لا حاجة إلى التقدير أصلا، فإن التقدير إنما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجى، أو كان الرفع رفعا تكوينيا، وأما إذا كان الرفع رفعا تشريعيا فالكلام يصح بلا تقدير، فإن الرفع التشريعى كالنفى التشريعى ليس إخبارا عن أمر واقع، بل إنشاء الحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع

(۵۰۳)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (١)، الجواز (١)

والنفى (١)، انتهى ملخصا.

وأنت خبير بما فيه، أما أولا: فلأن ما ذكره من أن الرفع فى الحديث إنما هو رفع تشريعى ممنوع، فإن الحديث يتضمن إخبار النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) عن مرفوعية تلك الأمور فى الواقع، ضرورة أن التشريع لا يكون إلا شأنا له – تبارك وتعالى –، والنبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكذا الأئمة (عليهم السلام) إنما يخبرون بالحكم الذى شرع فى الواقع، كالمفتى الذى يفتى بالأحكام. غاية الأمر أنهم عالمون بالأحكام الواقعية، بخلاف المفتى. وبالجملة: فالحديث لا يدل على الرفع التشريعى أصلا.

وأما ثانيا: فلأن الفرق بين الرفع التشريعى وغيره، من حيث عدم احتياج الأول إلى التقدير، دون الثانى مما لا يصح، فإن كليهما يحتاج إلى تصحيح وادعاء، لعدم صحة إسناده إلى نفس العناوين، لا تشريعا ولا تكوينا بلا ادعاء، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن المصحح لإسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة فى الحديث إنما هو كونها بلا أثر أصلا، لأن تقدير أظهر الآثار، أو خصوص المؤاخذة يحتاج إلى ادعائين: أحدهما ادعاء كون ذلك الأثر بمنزلة جميع الآثار المترتبة على ذلك الشئ، ثانيهما

ادعاء كون الشئ الذى لم يكن له أثر أصلا، فهو معدوم ومرفوع. وهذا بخلاف كون المراد رفع جميع الآثار، فإنه لا يحتاج إلا إلى ادعاء واحد. ومنه يظهر ترجيحه على الاحتمالين الأولين.

هذا، ويدل على أن المراد رفع جميع الآثار رواية صفوان بن يحيى والبزنطى جميعا عن أبى الحسن (عليه السلام) فى الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ٣: ٣٤٢ - ٣٤٣.

(۵۰۴)

صفحهمفاتيح البحث: الإمام الحسن بن على المجتبى عليهما السلام (١)، الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (٢)، صفوان بن يحيى (١)

فقال (عليه السلام "): لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا (" ١).

والحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلا عند الإمامية فى حال الاختيار أيضا إلا أن استشهاد الإمام (عليه السلام) على عدم لزومها فى صورة الإكراه دليل على عدم اختصاص حديث الرفع برفع خصوص المؤاخذة. هذا، ويمكن أن يقال بأن المقصود من الرواية: أنه إذا أكره الرجل على الحلف بأن يطلق أو يعتق أو يصدق فهل يجب عليه العمل على مقتضى حلفه أم لا؟ وحينئذ فلا يكون هذا الحلف باطلا مع الاختيار، بل يجب عليه مع وجود شرائطه أن يطلق أو يعتق أو يصدق.

ويؤيد كون المقصود من الرواية هو هذا المعنى التعبير بقوله " يلزمه، " فإنه لا يناسب كون المراد بالحلف بالطلاق ونظائره هو الحلف بكون امرأته مطلقة مثلا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن نسبة الرفع إلى الأمور التسعة المذكورة فى الحديث ليس على نسق واحد، ضرورة أن المراد برفع الخطأ والنسيان ليس هو رفع الآثار المترتبة على نفس الخطأ والنسيان، لأنه لا يعقل ذلك، كما صرح به الشيخ فى " الرسالة (" ٢)، بل المراد بالخطأ والنسيان هو ما أخطأ وما نسى.

فالآثار المترتبة على الفعل لا يترتب عليه إذا وقع خطأ أو نسيانا.

والسر فى التعبير عنه بذلك إنما هو وضوح أن المتفاهم من هذين العنوانين بحسب نظر العرف ليس نفسهما مستقلا، بل من حيث كونهما طريقا، وهذا بخلاف

١ - المحاسن: ٣٣٩ / ١٢۴، وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢۶، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٢.

٢ - فرائد الأصول ١: ٣٢٠ - ٣٢٢.

(۵۰۵)

صفحهمفاتيح البحث: الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله (١)، النسيان (۴)، الشهادة (١)، كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصارى (١)، كتاب وسائل الشيعة للحر العاملى (١)

عنوان الحسد والطيرة، فإنه لا يكون طريقا إلى شئ آخر، بل المتبادر منه إنما هو نفس عنوانه. ويدل على ذلك: التعبير عن الخطأ فى الرواية المتقدمة بكلمة " ما أخطأوا. " هذا، ويمكن أن يكون الوجه فى التعبير بالخطأ والنسيان فى الحديث هو متابعة الآية الشريفة، من حيث إنه قد عبر فيها بالنسيان والخطأ.

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أن المراد بالخطأ والنسيان فى الحديث ليس ظاهرهما، بل المراد هو ما أخطأوا وما نسوا، وحينئذ فيصير مطابقا لمثل " ما لا يعلمون " ونظائره.

ثم إن ظاهر الحديث هو اختصاص رفع هذه الأمور بهذه الأمة، مع أن المؤاخذة على الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وأشباهها مرفوعة عقلا، ولا اختصاص له بهذه الأمة، ولكن هذا الإيراد إنما يرد بناء على أن يكون المرفوع هو المؤاخذة، وقد عرفت أن المصحح لإسناد

الرفع إلى الأمور المذكورة فى الحديث إنما هو كونها مرفوعة بجميع آثارها. وعلى تقدير أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق، فإنه لا يقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ، كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى كون الحديث امتنانا على العباد ليس إلاـ مجرد رفع الأحكام والآثار عن تلك الأمور المذكورة فيما إذا وقعت تلك الأمور اتفاقا، فهو بصدد رفع الكلفة والمشقة على العباد، وحينئذ فلا دلالة له على رفع الحكم فيما إذ أوقع المكلف نفسه اختيارا فى الاضطرار إلى ترك واجب أو فعل محرم أو شرب دواء – مثلا – اختيارا، فذهبت منه القدرة على فعل المأمور به وأشباه ذلك، كما هو واضح جدا.

(۵۰۶)

صفحهمفاتيح البحث: يوم عرفة (۱)، النسيان (۳)

الأمر الثالث: فى شمول الحديث للأمور العدمية

كما أن مقتضى الحديث رفع الحكم فيما إذا لم يلزم من رفعه ضرر على شخص آخر، لأن ذلك ينافى الامتنان على الأمة الظاهر فى الامتنان على جميع الأمة، كما لا يخفى. وحينئذ فالاضطرار مثلا إلى أكل مال الغير لا يوجب إلا سقوط التحريم المتعلق بإتلاف مال الغير من دون إذن، لاـ سقوط الضمان أيضا، بل يشكل سقوط الحكم التكليفى أيضا فى بعض الموارد، كما إذا اضطر بالاضطرار العرفى الغير البالغ حد الاضطرار الشرعى إلى أكل عين متعلقة بالغير، بحيث كانت خصوصيتها أيضا متعلقة لغرضه، ولا يرضى بإتلافه مع دفع القيمة أصلا، لكون خصوصيتها مطلوبة له أيضا، فإنه يشكل الحكم بجواز الإتلاف بمجرد عروض اضطرار يمكن له التحمل عقلا، وإن لم يكن مما يتحمل عادة، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: فى شمول الحديث للأمور العدمية ذكر المحقق النائينى (قدس سره) – على ما فى تقريرات بحثه – أن حديث الرفع إنما يختص برفع الأمور الوجودية، فلو أكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسى الفعل ففى شمول الحديث له إشكال، لأن شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الوجود، فإن ذلك إنما يكون وضعا لا رفعا، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأكره على العدم أو اضطر إليه أو نسى أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه، لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة التعمد ومخالفة النذر عن إرادة والتفات (۱).

هذا، وأجاب عن ذلك المحقق العراقى – على ما فى تقريرات بحثه – بعدم

۱ – فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى ۳: ۳۵۲ – ۳۵۳.

(۵۰۷)

صفحهمفاتيح البحث: دولة العراق (۱)، الضرر (۱)، الأكل (۲)، النسيان (۱)، الوجوب (۲)

الفرق بين رفع الفعل أو الترك، إذ كما أن معنى رفع الوجود فى عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتب عليه، وخلوه عن الحكم فى عالم التشريع، كذلك فى رفع العدم، فإن مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعا للحكم بالفساد، ووجوب الإعادة مثلا بملاحظة دخل نقيضه، وهو الوجود فى الصحة.

وبالجملة: فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته، وبالعكس، وبين قلب أخذه موضوعا للحكم بعدم أخذه فى مرحلة تشريع الحكم، وخلو خطاباته عنه. والإشكال المزبور إنما يرد على الأول دون الثانى (۱)، انتهى.

هذا، وأنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب، إذ ليس معنى رفع هذه الأمور هو رفعها عن موضوعية الحكم المترتب عليها مطلقا، حتى فى ناحية رفع الفعل، فإنه لو كان معنى رفع ما اضطروا إليه مثلا هو رفع شرب الخمر الذى حصل الاضطرار إليه عن موضوعية الحكم

بالحرمة، الظاهر فی حرمته مطلقا لما کان الکلام محتاجا إلی ادعاء ومصحح، کما أتعبوا به أنفسهم، إذ الرفع حینئذ یصیر رفعا حقیقیا، لا ادعائیا.

فالإشکال إنما هو بناء علی ظاهر الحدیث من کون المرفوع هی ذوات هذه الأشیاء، وجعلها بمنزلة العدم، والجواب لا ینطبق علیه، کما هو واضح.

والتحقیق فی الجواب أن یقال: أما أولا، فلأن العدم المرفوع فی الحدیث هو العدم المضاف، وهو یمکن اعتباره بنحو ثبت له الثبوت الإضافی، وثانیا: أن تعلق الرفع به یوجب تحققا اعتباریا له، وبهذا الاعتبار یمکن أن یتعلق به،

۱ – نهایة الأفکار ۳: ۲۱۹.

(۵۰۸)

صفحهمفاتیح البحث: شرب الخمر (۱)

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َیَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – "رَحِمَهُ اللهُ" – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثّقلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی " القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللّهُ تعالی؛ و اللّهُ ولیّ التوفیق.